CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO

LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

PANORAMA DE LAS TENDENCIAS ACTUALES EN ALEMANIA

CURSO LIBRE PROFESADO EN LA
FACULTAD DE LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

por el

Dr. ALFREDO STERN
Ex-Profesor agregado de la Sorbona y de la Universidad de Bruselas

Traducción del francés
por
HUMBERTO PIÑERA LLERA

EDICIONES MINERVA — MEXICO, D. F. — 1944

SERIE DE MONOGRAFIAS FILOSOFICAS

Director: EDUARDO GARCÍA MAYNEZ

LA FILOSOFIA DE LOS VALORES

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO

LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

PANORAMA DE LAS TENDENCIAS ACTUALES EN ALEMANIA

CURSO LIBRE PROFESADO EN LA
FACULTAD DE LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

por el

Dr. ALFREDO STERN
Ex-Profesor agregado de la Sorbona y de la Universidad de Bruselas

Traducción del francés
por
HUMBERTO PIÑERA LLERA

EDICIONES MINERVA, S. de R. L.—MEXICO, D. F.
1944

Derechos reservados

Copyright by
Ediciones Minerva, S. de R. L.
México, D. F.

PRINTED IN MEXICO *IMPRESO EN MEXICO*

En los talleres gráficos de los editores: Artículo 123, núm. 66-A - Tels. 12-27-26 y J-28-51

A mi querida hermana Valeria,
con cariño fraternal

PRÓLOGO
A LA EDICIÓN FRANCESA

No tiene por qué constituir motivo de asombro la inclusión, en una biblioteca de Historia y de Filosofía de las Ciencias, de una cuestión como la de los valores. Es cierto que, en Francia, dicha cuestión cae exclusivamente dentro del campo de las investigaciones que se refieren a las filosofías moral, del arte y del espíritu. Pero en los demás países y especialmente en Alemania, como podrá verse en el presente fascículo, esos problemas se vinculan de una manera más o menos estrecha a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la ciencia. Puesto que es la verdad un valor, como lo son la belleza y el bien, su indagación, que es tanto el objeto de la ciencia como el de la filosofía, lo mismo si se les distingue que si se les contrapone, es, por consiguiente, la persecución de un valor. Sólo que se trata de saber si este valor debe ocupar el mismo plano de los otros, subordinarse a ellos, o regirlos; finalmente, si es de la misma naturaleza. Por otra parte, nada permite decidir a priori *que no existe una ciencia de los valores o una ciencia de lo ideal. La empresa sociológica de Comte, continuada por Durkheim, es, en efecto, un método para abordar esta ciencia. El examen del problema de los valores se impone, por eso, a una filosofía que quiere ser positiva o simplemente que tiene interés en mantener estrecho contacto con las ciencias. De todas maneras, parece que esta última tiene necesidad de conocer, de examinar y de criticar la noción de valor, aun cuando esta crítica deba conducir a resultados negativos.*

ABEL REY

Profesor de la Sorbona,
Director del Instituto de Historia de las Ciencias y las Técnicas de la Universidad de París

PRÓLOGO
A LA EDICIÓN CASTELLANA

Uno de los capítulos más importantes y originales del pensamiento actual está constituído, incuestionablemente, por la Axiología, *o Teoría de los Valores. Es verdad que el objeto a que ésta se refiere es tan antiguo como la filosofía moral; pero no es menos cierto que el concepto de valor sólo ha sido definido con precisión, y colocado en el centro de la teoría de la conducta, en la segunda década del presente siglo. La obra fundamental sobre esta materia —nos referimos al libro de Scheler* Das Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik—, *apareció en 1913; la de Müller-Freienfels, titulada* Rasgos Fundamentales de la Axiología, *vió la luz en 1919; la* Filosofía de los Valores, *de Ostwald, publicóse en 1913. Otras investigaciones axiológicas de primera importancia aparecieron en el decenio siguiente; las* Lecciones de Sociología sobre la Evolución de los Valores, *de Bouglé, en 1922; la* Axiología, *de W. Stern, en 1942; la* Etica, *de Nicolai Hartmann, y los estudios sobre la noción de valor, de J. H. Heyde, en 1926.*

Desgraciadamente, la rica literatura que encabezan los libros citados apenas es conocida en los países de habla española. De los estudios fundamentales sobre asuntos axiológicos, únicamente el de Scheler ha sido vertido al castellano. Su traducción —publicada en 1942 por la Revista de Occidente— *débese al profesor español Hilario Rodríguez Sanz. Sobre la filosofía valorativa se han publicado, en cambio, varios tra-*

bajos de divulgación, algunos de ellos redactados originariamente en español; otros, vertidos del alemán o del francés. Entre los primeros, podríamos citar los de Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Antonio Caso y José Romano Muñoz; entre los segundos, el libro de Gurvitch, Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana *y el de Augusto Messer, titulado* La Estimativa o la Filosofía de los Valores en la Actualidad.

Sin embargo, ninguno de dichos trabajos ofrece un panorama completo de las múltiples corrientes y matices del pensamiento axiológico. Por ello hemos considerado conveniente dar a conocer la versión castellana del libro del profesor Alfredo Stern. Su obra ofrece admirables resúmenes de todas las corrientes importantes de la moderna axiología y, a pesar de lo indicado en el subtítulo, hace frecuentes referencias al pensamiento de autores franceses, poniendo al descubierto las relaciones que existen entre las doctrinas de éstos y las enseñanzas de los grandes maestros de la filosofía valorativa alemana.

El primer capítulo está consagrado a estudiar la axiología psicologista de Ricardo Müller-Freienfels; ofrece el segundo un resumen de la fenomenología personalista de los valores, de Max Scheler; expone el tercero la axiología, orientada igualmente en sentido fenomenológico, de Nikolai Hartmann; contiene el cuarto una síntesis de la llamada Ciencia Fundamental de los Valores, *de Johannes Erich Heyde; examínase en el quinto la teoría axiológica, fundada en la termodinámica, del físico Guillermo Ostwald; el sexto está consagrado a la* Sociología Valorativa, *de Alfredo Vierkandt; el séptimo, al personalismo axiológico de W. Stern; el octavo, a la* Axiomática Valorativa *de Teodoro Lessing; el noveno y último, a la filosofía fronetista de los valores, del propio Alfredo Stern.*

El autor de la presente obra nació el 19 de julio de 1899,

en Viena. Hizo estudios de filosofía y de ciencias (especialmente Química y Física) en la Universidad Vienesa, como alumno de Reininger, Schlick, Stoehr, Buehler, Jerusalem, Gomperz, etc. Obtuvo el grado de Doctor en Filosofía y Ciencias, con una mención especial, en diciembre de 1923, después de haber defendido una tesis filosófica sobre Kant y Schopenhauer. Pertenece a la dirección neokantiana y ha publicado gran número de libros, tanto en alemán como en francés, sobre temas de epistemología, metafísica, filosofía de las ciencias, filosofía política, axiología, etc. Es autor de un sistema filosófico original, denominado Fronetismo, *que expone en su libro* Die Philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert. (Los Fundamentos Filosóficos de la Verdad, la Realidad y el Valor). *Esta obra apareció en Munich el año de 1932.*

A partir de 1933 tuvo a su cargo varios cursos libres en la Sorbona, que fueron seguidos con entusiasmo por gran número de profesores y estudiantes. Hasta el año de 1940 profesó alternativamente en las ciudades de París y de Bruselas, dedicando a cada una de ellas un semestre del año escolar. Ha dado también muchos cursos y conferencias como profesor invitado en Lausana, Basilea, Amsterdam, Gante-Luxemburgo, etc. A principios de 1940 se incorporó como voluntario al ejército francés, como simple soldado de infantería después de haber sido teniente de reserva en el ejército austríaco.

A consecuencia de la invasión de su país de origen por los alemanes, fué despojado de todos sus bienes, privándosele más tarde, en virtud de la legislación racial de Pétain, del derecho de enseñar en Francia. Desde 1942 se encuentra en México, en donde ha tenido a su cargo varios cursos, tanto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad como en el Liceo Franco-Mexicano. Ha publicado aquí un libro en español, titulado Filosofía de la Política o Sentido de la Gue-

rra Actual, * *así como numerosos ensayos y artículos periodísticos.*

La obra que ahora publicamos ha sido objeto de merecidos elogios por parte de los más ilustres filósofos franceses contemporáneos. León Brunchvicg, ilustre profesor de la Sorbona, la ha comentado con entusiasmo. Además de ofrecer un panorama completo de la actual filosofía alemana de los valores, el libro de Stern tiene el mérito de brindar interesantes reflexiones de orden crítico acerca de las doctrinas que expone. Hay que subrayar, asimismo, el valor didáctico de la obra y la gran claridad con que en ella son resumidas las grandes direcciones de la axiología moderna.

El libro de Alfredo Stern ha sido pulcramente vertido al castellano por el profesor Humberto Piñera, de la Universidad de la Habana. Al dar a conocer esta obra a los lectores de habla española, el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México espera haber prestado un servicio a los estudiosos de nuestros países que se interesen por las últimas corrientes del pensamiento actual.

E. GARCÍA MÁYNEZ

* *Ediciones Minerva, 1944.*

INTRODUCCIÓN

El individuo se halla situado frente a un mundo en el cual los elementos físicos y espirituales constituyen un estado de desigualdad de rango que el hombre designa con el término valor. *Su semejante se halla también enfrente de un mundo parecido, pero experimenta la desigualdad de rango de esos mismos contenidos de otra manera, es decir, según otra jerarquía. Posee, por consiguiente, otros valores. La jerarquía de las cosas, según el hombre la advierte, determina los motivos de su acción, y puesto que esas jerarquías difieren para los diversos hombres, las acciones de éstos resultan igualmente distintas.*

Para evitar que cada cual se oponga a las acciones ajenas, tanto el hombre como los agregados sociales tratan de imponer a los demás las jerarquías experimentadas por ellos mismos, reclamando para sus valores una validez general, de donde resultan las luchas ideológicas, tan significativas de nuestro tiempo.

Mas el observador crítico se pregunta de dónde proviene la desigualdad de rango de los objetivos

respecto de los sujetos, de dónde proviene la desigualdad de jerarquías entre los diversos hombres, cuáles son los fundamentos en que apoyan las diversas jerarquías sus pretensiones de predominio. Y esto, sobre todo: ¿existe una posibilidad teórica de decidir acerca del derecho de esas pretensiones?

¿Es la ciencia la que puede examinar esos problemas de una manera objetiva? No lo creo. Pues desde que ha comenzado a examinar los valores al modo objetivo su objeto se ha desvanecido. Se comprueba que la desigualdad de rango de las cosas no es propia de los objetos mismos, sino que está condicionada solamente por la relación de los objetos con el sujeto. "No habría valores de no haber preferencias y tendencias", dice M. Andrés Lalande.[1]

Los valores arraigan en los componentes psíquicos que adhieren a todo objeto por su relación con el sujeto. Pero conscientemente y por principio el pensamiento científico hace abstracción de toda relación subjetiva de sus contenidos, y sólo así puede llegar a la constitución de un mundo objetivo. Y porque hace abstracción de toda relación subjetiva de los objetos, la ciencia no puede, por consiguiente, tener en cuenta el componente psíquico que, incluso en la relación subjetiva, confiere el carácter de valor a todo objeto. De esta manera, desde el punto de vista científico, la desigualdad de rango de los elementos físicos y espirituales del mundo desaparece. Es así que para la ciencia no es más precioso el caballo que el tábano que lo hace objeto de sus ataques. Para la reflexión científica los valores y sus dife-

1) A. LALANDE: *La Psychologie des Jugements de Valeurs*, Le Caire, 1929, p. 1.

rencias no son sino hechos empíricos desprovistos de todo valor.

Siendo incapaz la ciencia de resolver los problemas de los valores, se impone la apelación a la filosofía, que sí puede tener en cuenta la desigualdad de rango de la relación subjetiva de los objetos, porque, por principio, es del dominio de la filosofía reflexionar acerca de las relaciones entre el sujeto y el objeto.

Ello no obstante, la actitud del filósofo frente a los valores es igualmente difícil. Pues cuando busca la determinación teórica de los sentimientos de valor, la filosofía los despoja de toda subjetividad y de todo carácter psíquico y los transforma en objetos abstractos. Y la componente psíquica que adhiere al objeto abstracto, representando la noción científica del sentimiento de valor, no es idéntica al sentimiento de valor que se da en la experiencia psíquica inmediatamente vivida. En fin, los componentes pséquicos que adhieren a las nociones teóricas de valor positivo *y de* valor negativo *son iguales entre sí, en sus cualidades y en su intensidad.*

Siendo del dominio del pensamiento teórico, no puede la filosofía, por consiguiente, aprehender los valores sin desposeerlos de su carácter específico, es decir, sin transformarlos de sentimientos subjetivos que eran en representaciones objetivas, que por su parte, están acompañadas de sentimientos de valor totalmente diferentes de los primordialmente vividos.

Para la reflexión teórica los valores se transforman en hechos psicológicos, mientras que para la

experiencia psíquica los hechos se transforman en valores. De aquí parece inferirse que, en principio, el valor no es susceptible de ser considerado teóricamente, de donde se seguiría la imposibilidad de una filosofía de los valores.

Creo, sin embargo, que esta inferencia sólo sería justificable en el caso de que la filosofía implicara la presencia necesaria de los valores, lo que no se exige. En la química teórica, por ejemplo, los elementos y sus combinaciones no se hallan tampoco presentes, sino que son reemplazados por símbolos firmemente coordinados con los hechos físicos y que de alguna manera son aplicables a éstos. De igual modo, en la filosofía de los valores los componentes subjetivos psíquicos que determinan el valor de las cosas pueden ser reemplazados por cualificaciones que se hallan en firme coordinación con los hechos psíquicos.

Cierto es que en la química teórica y en la física matemática los hechos poseen, al igual que sus símbolos, un carácter objetivo, mientras que en la filosofía de los valores se trata de símbolos correspondientes a hechos subjetivos. Pero el caso es semejante al de la psicología, donde lo psíquico subjetivamente vivido no está presente por sí mismo, sino que es reemplazado por algo psíquico objetivo y cualificado que se llama lo psicológico.

Si uno se satisface con una filosofía abstracta que, por sus cualificaciones simbólicas, sea aplicable a los valores experimentados en la experiencia psíquica inmediata, resulta posible, por consiguiente, una filosofía de los valores.

Las páginas que siguen presentan una sucinta

exposición de las más típicas doctrinas axiológicas de la filosofía alemana contemporánea. Aluden a la misma cuestión que traté en la Facultad de Letras de la Universidad de París, durante el año escolar de 1934 *a* 1935 *en mi curso libre sobre "La filosofía alemana de los valores en sus tendencias actuales". Limitado por las condiciones de tal curso y por el carácter compendioso de las Actualidades* científicas e industriales, *he tenido que hacer una selección entre las doctrinas axiológicas* [2] *de la filosofía alemana contemporánea, escogiendo aquellas que corresponden a las corrientes más típicas de la gnoseología moderna.*

Teniendo presente, sobre todo, las tendencias actuales *de la filosofía alemana de los valores, he debido limitar mi ojeada retrospectiva a los últimos veinticinco años. Es por esta razón por la que no he podido consagrar exposiciones especiales a los iniciadores de las investigaciones psicológicas sobre los valores, que han llegado a ser los padres de la moderna filosofía de los valores, es decir, a los dos grandes austríacos Cristián von Ehrenfels (Praga) y Alexius von Meinong (Graz), cuyas obras principales sobre la filosofía de los valores fueron publicadas entre* 1893 *y* 1898 [3]. *Y del mismo modo, a dos grandes teóricos alemanes, Windelband y Ric-*

2) La palabra *axiología* (*axiológica*), empleada en la filosofía contemporánea para designar a la doctrina de los valores, proviene de: ἄξιος = precioso, digno, de valor, o: αξιοω=yo aprecio.

3) CHR. V. EHRENFELS: *Werttheorie und Ethik,* 1893; *Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetz,* 1896; *System der Werttheorie,* 1898.

kert, cuyas obras principales vieron la luz entre 1884 *y* 1892. [8]

He expuesto sus doctrinas en otro de mis cursos libres, que tuvo lugar en la Sorbona durante el año escolar de 1933 *a* 1934 *sobre las "Nociones de Verdad y Realidad en la filosofía alemana contemporánea".*

He de renunciar igualmente a la exposición de doctrinas menos típicas, como las de Münsterberg [4] *y Bauch.* [5] *Además, la filosofía actual se muestra poco propicia a la aceptación del método demasiado esquemático del pensamiento axiológico de Münsterberg, el cual —según la expresión de Müller-Freienfels— "se dispone con la regularidad de una formación militar"* [6] *y cuya solución —comenta Emile Bréhier— "parecería la arbitrariedad misma".* [7] *En lo que respecta a la doctrina de los valores de Bruno Bauch, ya he realizado su crítica en el libro sistemático que dedico a mis propias doctrinas sobre la verdad, la realidad y el valor. Ese libro, titulado* Die philosophischen Grundlagen von Warheit, Wirklichkeit, Wert [8], *es decir los fundamentos filosóficos de la verdad, de la realidad y del valor, sólo se ha publi-*

A. VON MEINONG: *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1894; *Über Werthaltung und Wert,* 1895; *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, etc.*

W. WINDELAND., *Präludien,* 1884 H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis,* 1892.

4) H. MÜNSTERBERG: *Philosophie der Werte,* 1908.

5) B. BAUCH: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* 1923.

6) R. MÜLLER-FREIENFELS: *Annalen der Philosophie,* I., p. 373.

7) E. BRÉHIER: *Histoire de la Philosophie,* Paris, 1932, II, página 1083.

8) A. STERN: *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert,* Ernst Reinhardt, München, 1932.

cado en lengua alemana, pero me tomo la libertad de incorporar a la presente publicación —como último capítulo— una sucinta exposición de mi propia doctrina de los valores. Luego de estas reflexiones de carácter general, voy a iniciar el examen de las diversas maneras utilizadas por la filosofía alemana contemporánea para resolver los problemas axiológicos.

París, 1936.

CAPITULO I

El psicologismo de los valores: Ricardo Müller-Freienfels

El psicologismo es una de las corrientes más combatidas y, sin embargo, más influyentes de la filosofía alemana contemporánea.

Su tesis es la de que la experiencia interna es el punto de partida único de todo conocimiento filosófico. El psicologismo considera la Psicología como una ciencia fundamental que sirve de base a toda lógica. Según esta concepción, la validez lógica de un pensamiento se halla condicionada por su origen psicológico.

La ausencia de rigor en sus resultados la compensa el psicologismo por el hecho de que se sitúa más cerca de la realidad empírica vivida y esta ventaja es considerable para el análisis de los fenómenos axiológicos.

Es Ricardo Müller-Freienfels, nacido en Bad-Ems en 1882, quien ha aplicado los métodos psicológicos a la investigación de los valores. Sobre todo en su libro *Grundzüge einer neuen Wertlehre* [1], es decir, fundamentos de una nueva doctrina de los valores, es donde nos ofrece preciosas explici-

1) R. MÜLLER-FREIENFELS: *Grundzüge einer neuen Wertlehre*, en *Annalen der Philosophie*, Félix Meiner, Leipzig, 1919, tomo I.

taciones sobre la estructura psicológica de los fenómenos axiológicos.

El análisis hace aparecer, desde luego, dos factores: el sujeto que aprecia y el objeto estimado. Y si entre ambos tiene lugar el proceso de la apreciación, ¿en qué consiste éste?

Cristián von Ehrenfels ha definido el valor como la propiedad que tiene un objeto de ser deseable. Otros psicólogos suponen que hay un sentimiento de placer que se encuentra siempre en la base de toda apreciación. Para Müller-Freienfels el proceso de la apreciación no es de naturaleza tan simple. El hecho de que una cosa provoque mi placer o mi deseo no significa todavía una apreciación, sino solamente un fenómeno parcial de la misma, es decir, su fundamento emotivo. La apreciación y con ella el valor del objeto no quedan completamente constituídos sino cuando el sentimiento o el desear fundamental se siguen de un acto especial —*la puesta de valor* (*Wertsetzung*). No se puede, por consiguiente, hablar de apreciaciones sin las dos condiciones siguientes: Primera: una relación de orden emocional del sujeto con el objeto. Segunda: la aprobación o reprobación de esta relación en un acto especial, es decir, la *puesta de valor*. [2]

La necesidad de una distinción entre el fundamento emotivo de la apreciación y de la *puesta de valor* se manifiesta ya en la experiencia vulgar. Discurriendo por la calle, experimento una multiplicidad de sentimientos placenteros —motivados, por ejemplo, por los perfumes de las flores o por sones melodiosos.

2) *Obra citada*, p. 332.

Y, sin embargo, no considero como valores esos perfumes y esos sonidos.

A veces, aun cuando sólo llegue hasta mí levemente el aire de una melodía, acontece que experimento un sentimiento de placer y que, a pesar de esto, reconozco que dicha melodía no es más que un aire vulgar. Esto revela que el sentimiento de placer no constituye todavía un valor. Hace falta, por tanto, una toma de posición, es decir, una aprobación o reprobación, que significa una *puesta de valor*. El sentimiento, el placer, el deseo, la voluntad, pueden, por consiguiente, constituirse en bases del valor, sin ser la apreciación misma; de suerte que ellos no pueden constituir por sí solos el valor.

Por otra parte, hay *puestas de valor* que no se hallan precedidas ni de placer ni de un deseo. Puedo, por ejemplo apreciar el valor de una fuga de Bach sin que en mi estado psíquico actual dicha fuga mueva mis sentimientos y sin que exista por mi parte el deseo de oírla. Se trata, en este caso, de una apreciación tradicional y no experimentada. *La puesta de valor* puede, por consiguiente, subsistir también como proceso independiente, sin apoyarse en un placer o en un deseo experimentados.

Aunque los dos integrantes de cada valor puedan ser fenómenos aislados, una verdadera apreciación sólo tiene lugar cuando coexisten los dos componentes: el fundamento emotivo y la *puesta de valor*.

De acuerdo con Müller-Freienfels, el fundamento de los valores puede ser un sentimiento, un deseo o cualquier otro fenómeno emotivo. El citado autor admite que todo sentimiento comprende un elemento volitivo y reúne así las doctrinas que intentan fun-

damentar el valor en los sentimientos con aquellas otras que pretenden basarlo en el deseo. El sentimiento de placer es la conciencia de un instinto satisfecho, mientras que el desplacer es la conciencia de un instinto obliterado [3]. El sentimiento no es la causa del deseo, sino sólo una parte del mismo. Apoyándose en Schopenhauer, dice que no es la belleza de un cuerpo femenino lo que provoca nuestro deseo, sino el deseo el que nos hace experimentar un sentimiento de belleza. No deseamos un objeto a causa de su valor, sino que, por el contrario, dicho objeto deviene valioso precisamente porque lo deseamos.

Mas, según Müller-Freienfels, las maneras primarias de tomar posición, que constituyen los fundamentos emotivos de la apreciación, no se reducen a los sentimientos y deseos, sino que incluyen las actitudes de la atención, del interés y todas las psíquicas por las cuales caracterizamos un contenido como *nuevo, sublime, real, irreal, idéntico,* etcétera. Tales actitudes de la conciencia respecto de sus contenidos pueden, por consiguiente, constituir —al lado de los sentimientos y deseos— fundamentos emotivos primarios de una apreciación. Frente a esas actitudes primarias para con el objeto, por las cuales se constituye el fundamento emotivo de cada apreciación, la *puesta del valor* representa una actitud secundaria. En general, ésta se encuentra formulada en el juicio; pero —el psicólogo Müller-Freienfels insiste en este punto— no es una condición ineludible.

Lo que parece esencial es que la *puesta de valor*

3) *Obra citada,* p. 325.

sea una *toma de posición,* es decir, una *toma de posición* para con la actitud emotiva primaria del sujeto respecto de un objeto. Pero ya que esas actitudes emotivas del sujeto para con el objeto — sus sentimientos, sus deseos — son, en sí mismos, de antemano, *toma de posición,* la *puesta de valor* es una *toma de posición* frente a otra *toma de posición.* La *puesta de valor* es, por consiguiente, una manera secundaria de tomar posición frente a los propios sentimientos y deseos, que, por su parte, constituyen la *toma de posición* primaria.

La apreciación puede ser de género positivo o negativo. Lo que es decisivo para el carácter positivo o negativo de una apreciación es la manera secundaria de tomar posición. Un sentimiento de placer que, en una segunda instancia, se me aparece como valor negativo, será por lo mismo determinado como valor negativo, aun cuando el fundamento emotivo tenga, como tal, carácter positivo. Cuando la instancia secundaria tiene un signo matemático distinto del de la actitud primaria, nos hallamos frente a un conflicto axiológico. Si en un estado psíquico desfavorable una fuga de Bach me causa fastidio y repruebo este fastidio como error axiológico, la armonía de las apreciaciones subsiste, como deber. Según Müller-Freienfels, una verdadera apreciación sólo se logra en el caso de unidad axiológica, es decir, cuando la instancia secundaria aprueba la actitud primaria.

Es, por consiguiente, la oposición entre el valor experimentado y el aceptado por tradición, lo significativo para la filosofía de los valores de Müller-Freienfels. El valor aceptado por tradición carece de

un sentimiento primario, y el acto secundario, es decir, la *puesta de valor,* no se produce sino por influencias extrañas. En este caso la actitud primaria, es decir, la base axiológica, está únicamente postulada o fingida, y una verdadera apreciación no tiene lugar sino cuando el individuo adapta su actitud primaria a la *puesta de valor* aceptada por tradición.

La mayoría de las apreciaciones con que uno se encuentra son de carácter tradicional. El individuo que se desarrolla en un medio culto acepta la mayor parte de esas apreciaciones sin experimentarlas de modo original. Las apreciaciones religiosas o morales, por ejemplo, no son para la mayoría de los hombres sino valores aceptados por tradición. Nos hallamos aquí frente a la paradójica situación consistente en que la puesta de valor es previa a su fundamento, pues las apreciaciones ajenas se aceptan primeramente como hechos no experimentados, y es sólo más tarde cuando las actitudes primarias se adaptan a dichas apreciaciones.

La facultad de experimentar valores de modo original es mucho más rara de lo que generalmente se admite. Una verdadera originalidad del sentimiento de valor es quizá tan rara como lo es la fuerza creadora verdaderamente genial y, además, probablemente, constituye una parte de esta última. "Crear es apreciar", dijo Nietzsche. Los grandes creadores en los dominios de la religión, de la moral, de las bellas artes, fueron hombres que, oponiéndose a las tradicionales apreciaciones y a los prejuicios, experimentaron valores en su originalidad.

Las apreciaciones aceptadas por tradición apare-

cen bajo la forma del deber. En éste una apreciación extraña y autoritaria se sitúa por encima del sentimiento experimentado como tal. Aquél que, contemplando el Apocalipsis de Durero, experimenta las líneas como extravagantes y carentes de toda perspectiva, y sabe que, a pesar de todo eso, debe encontrar bello y sublime el lienzo aludido, apreciado por los conocdores, obedece a un deber.

Debe reconocerse que la mayoría de los valores proclamados por las ciencias de las bellas artes, de la literatura, de la música, no son sino apreciaciones aceptadas y no experimentadas. Una adaptación del sentimiento a los valores aceptados por tradición subsiste a pesar de esto. Para la mayor parte de los europeos, por ejemplo, pareció imposible, desde luego, experimentar el valor de las artes del Asia Oriental. Sólo algunos individuos particularmente sensibles a los valores estéticos, como los hermanos Goncourt, fueron los primeros en hallar una manera original de tomar posición frente a las obras de arte orientales. A éstos siguieron otros individuos que adaptaron sus sentimientos de valor a esas apreciaciones recibidas de otros.

Tratándose de una apreciación aceptada por tradición es indudable, dice Müller-Freienfels, que la educación y la adaptación pueden engendrar el correspondiente sentimiento de valor. Pero, en general, la apreciación aceptada por tradición subsiste como un postulado vacío, cuando no como una ilusión o una hipocresía. [4]

Las investigaciones más interesantes de la psico-

4) *Obra citada*, p. 332.

logía de los valores de Müller-Frienfels son las que se refieren al sujeto que valora. En oposición al absolutismo axiológico de los fenomenólogos y de otros metafísicos, Müller-Freienfels proclama un relativismo axiológico.

La noción de valor —dice— comprende la idea de una relación con el sujeto. Cuando se habla de valor se admite implícitamente la existencia de un sujeto que aprecia. El supuesto de un valor *en sí*, inexperimentado por persona alguna, es un absurdo. Hay, no obstante, como se verá en el próximo capítulo, célebres pensadores que admiten un *valor en sí*, un valor que existe independientemente del sujeto. Son los fenomenólogos Nicolás Hartmann y Max Scheler, representantes de un absolutismo axiológico.

Müller-Freienfels, que parte de la investigación psicológica, constata con razón que, como hecho empírico, el valor no es más que un valor para alguien, es decir, un valor *relativo* a un sujeto. Pero —y en esto se opone a la psicología de los valores tradicional— Müller-Freienfels afirma que el sujeto de la estimación no es un ser simple. Fueron los grandes investigadores franceses Ribot y Janet quienes en sus obras *Las enfermedades de la personalidad* y *El automatismo psicológico* contribuyeron de una manera decisiva al conocimiento del fenómeno de la escisión de la personalidad. Con éxito considerable, Müller-Freienfels ha transferido esta noción del sujeto escindido al dominio de la psicología de los valores, pues dicha noción es susceptible de elucidar en cierta medida el fenómeno de la apreciación.

La escisión del sujeto consiste en el hecho de que

no es siempre la misma subjetividad la que se manifiesta en el mismo individuo. Es muy posible que un individuo posea diversas subjetividades que se dan simultánea o sucesivamente. En los casos patológicos en que este fenómeno se manifiesta en forma aguda se habla de una escisión simultánea y de otra sucesiva. Y aun en la vida psíquica normal ocurren análogos fenómenos de escisión, cuya observación es preciosa para la psicología de los valores.

Nuestra subjetividad se encuentra sujeta a transformaciones incesantes. Sufre a cada instante no sólo un cambio de los contenidos de sus sentimientos y deseos, sino también en la calidad de su comportamiento psíquico. En consecuencia es posible decir que en un mismo individuo se suceden diversos sujetos, sin que haya identidad de la personalidad en momentos diferentes. E igualmente en el mismo instante se establece una pugna entre las más diversas maneras de tomar posición que aspiran al predominio. Con frecuencia permanecemos irresolutos, vacilantes, situados entre el querer y el no querer, entre el placer y el desplacer, y esta dubitación es la resultante de estados subjetivos diferentes en el interior del único individuo que, sin embargo, somos.

Müller-Freienfels llama *sujetos momentáneos* [5] a esos estados cambiantes que luchan en el yo. Cada uno de esos sujetos se manifiesta por sus maneras de tomar posición. Según la objetividad predominante en ese momento, el *mismo* hombre *siente, quiere* y *actúa* muy diversamente. Por esta razón los fenómenos de apreciación están sometidos también a

5) *Obra citada*, p. 325.

esos cambios y no pueden ser explicados más que en tanto que se tienen en cuenta esas escisiones, la más importante de las cuales es de la conciencia personal en un sujeto momentáneo y un sujeto unitario.

El unitario es la representación que cada hombre se forma de sí mismo, la representación de un yo central, persistente a través de todos los cambios como yo verdadero, al lado o por encima de los sujetos momentáneos. El análisis psicológico demuestra que ese sujeto unitario no es real, que es sólo una ficción. La tan difundida suposición de que el yo unitario representa un yo sustancial, el sustrato real de todo fenómeno psíquico, es igualmente una ficción.

Mas la representación del yo unitario es, sin embargo, una ficción de importancia vital considerable. Pues permite al sujeto considerarse como constante.

El yo unitario no es un sujeto medio, obtenido por síntesis de los sujetos momentáneos. El yo unitario se distingue esencialmente de los estados reales en que es una idealización. Es decir: la representación unitaria que cada quien conlleva es, de ordinario, la imagen de lo que quiere ser.

Pero lo que resulta decisivo para la psicología de los valores de Müller-Freienfels es una interesante teoría que establece que el dualismo entre el fundamento de la apreciación, de una parte, y la *puesta de valor,* de la otra, corresponde al dualismo entre el sujeto momentáneo y el sujeto unitario. El caso típico es aquel en que experimentamos el fundamento emotivo de la apreciación —el sentimiento, el de-

seo— con nuestro sujeto momentáneo, mientras que *ponemos* al valor con el unitario. Este es la instancia más elevada que afirma la actitud emotiva del sujeto momentáneo o la reprueba.

En este último caso de condenación de la actitud de un sujeto momentáneo por el sujeto unitario ideal nos encontramos frente a un conflicto de valores. Y no es raro que, por su tino, repruebe un deseo aprobado por el sujeto momentáneo.

Müller-Freienfels aplica su distinción a la moral kantiana, la cual —al menos en la interpretación del dístico de Schiller—[6] sólo quiere atribuir calidad *moral* a una acción en la cual, luego de una lucha, la *puesta de valor* del sujeto ideal triunfa sobre la del sujeto momentáneo. Pero una concepción no rigorista juzgará de muy diferente manera, considerando como *moral* al tipo que sufre lo más raramente posible un conflicto axiológico, ya que sus estados momentáneos apenas difieren de su sujeto unitario ideal.

Debe evitarse el error de considerar al sujeto unitario como la expresión de la individualidad. Por el contrario —en tanto que aquél es la síntesis de lo que el yo querría ser, el sujeto unitario contiene muchos elementos no individuales. El sujeto unitario es, por consiguiente, el soporte de las apreciaciones aceptadas por tradición. Siendo *sujeto ideal,* se basa justamente en la represión de las emociones experimentadas por los sujetos momentáneos, quie-

6) F. SCHIEEVC: *Die Philosophen*:
"Gerne dien'ich den Freuden, doch tu'ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein andrer Rat, Du must suchen sie zu verachten,
Un mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht Dir gebeut."

nes, a la inversa, tienen un carácter puramente individual.

Al reprimir las apreciaciones individuales de los sujetos momentáneos, el sujeto unitario ficticio se aproxima al tipo de un *sujeto normal,* que se encuentra más allá de toda individualidad.

Los valores de validez general proclamados por la ética y la estética racionalistas, no son válidos más que suponiendo que cada individuo incluye un sujeto normal que puede afirmar esas *puestas universales de valor.* Pero en la formulación de tales juicios de validez general no se tiene en cuenta si el sujeto normal presupuesto existe efectivamente, es decir, si verdaderamente cada cual puede experimentar los fundamentos emotivos de los valores de validez general.

Müller-Freienfels pone énfasis en el hecho de que, desde el punto de vista piscológico, no puede llevarse a cabo la constatación de un sujeto normal, que éste carece de realidad y que sólo representa una ficción más o menos útil, en el sentido de Vaihinger.[7]

Las *puestas de valor* universalmente válidas no son más que postulados en el vacío, pues a todo valor de ese género se puede oponer una apreciación contraria, con la misma pretensión de validez universal. Y es un hecho que existen muchos individuos incapaces de experimentar los fundamentos emotivos de los pretendidos valores de validez general. Esta argumentación de Müller-Freienfels es típica del psicologismo. No tiene en cuenta sino lo

7) H. VAIHINGER: *Die Philosophie des Als-Ob,* Berlín, 1911.

que *es* psicológicamente y no lo que lógicamente debe ser, viéndose, en consecuencia, obligado a negar toda norma. Como resultado de sus investigaciones histórico-psicológicas, Müller-Freienfels pretende que es vana empresa la de buscar un sujeto que valore de manera general, es decir, un sujeto normal.

Tal sujeto no existe, ni como sustancia ni como fuerza activa. Pero a pesar de que pone en tela de juicio la existencia de un sujeto normal del cual las apreciaciones fueran válidas obligatoriamente para la humanidad entera, Müller-Freienfels no niega la existencia de otros sujetos supraindividuales en los que se fundan apreciaciones muy difundidas. Estas son, por ejemplo, las apreciaciones características de una nación o de una época, que cristalizan en las nociones estéticas o éticas de aquella nación o de esta época. Aparte de su sentimiento individual, cada individuo supone un sujeto que ha aceptado las *puestas de valor* de su nación y de su época y que aprecia de acuerdo con esta subjetividad nacional y temporal. Aun las más destacadas personalidades se encuentran influídas por su época y ambiente y ponen valores más que como individuos, en calidad de hombres de su siglo o de su pueblo. Se puede, por lo mismo, hablar del *francés,* del *inglés,* del *alemán* en el sentido de supraper-sonalidades ficticias, en quienes la manera de tomar posición, es decir, de apreciar, es casi la misma en todos los individuos del país de que se trate. Y para los períodos históricos se han construído sujetos ficticios semejantes. Se habla del *hombre antiguo,* del *medieval,* del *renacentista,* del *moderno.*

Cada una de esas ficciones, carentes de realidad sustancial, existía o existe como fuerza de acción, con sus apreciaciones y sus valores reconocibles en la mayor parte de los individuos que han pertenecido o pertenecen a esas épocas.

Los sujetos ficticios más eficaces que se encuentran por sobre los sujetos momentáneos, son los sociales, unidades ficticias en las cuales los individuos se encuentran unidos a una totalidad que posee vida propia. [8] Las condiciones vitales de los sujetos sociales no son idénticas a las de sus miembros, los individuos, y no son la suma resultante de la agregación de las necesidades de los individuos que integran el sujeto social. Las necesidades de este se hallan situadas por sobre las de los sujetos individuales, de suerte que las necesidades del sujeto social pueden suprimir las individuales. Entre los sujetos sociales se puede citar la familia, el clan, la clase, el estado, las sociedades internacionales.

Lo que es particularmente importante para la psicología de los valores es el hecho de que cada uno de esos sujetos sociales posee sus propias apreciaciones, sus propias posiciones de valor, que se yerguen por encima de las apreciaciones de los sujetos momentáneos.

La mayor parte de las apreciaciones individuales expresables en las emociones de los sujetos momentáneos son reprobadas por las apreciaciones supraindividuales de los sujetos sociales que dominan a los individuos, sea por educación, sea por adaptación o por coacción.

8) R. MÜLLER-FREIENFELS: *Grundzüge einer neuen Wertlehre* Leipzig, 1919, p. 342.

En el caso del sujeto social encarnado en el *Estado,* el predominio de las apreciaciones sociales está señalado del modo más significativo. *Por sus puestas de valor,* el sujeto social denominado Estado exige el sacrificio de la vida individual en favor de los valores sociales.

Es conocida la doctrina del gran francés Durkheim de que la sociedad es algo más y otra cosa que la suma de sus miembros. [9]. Para la psicología de los valores desarrollada por Müller-Freienfels se sigue de eso que las apreciaciones sociales son algo más y otra cosa que la suma de las apreciaciones individuales.

Para los individuos, las apreciaciones sociales son las aceptadas por tradición. En el caso de un conflicto entre el sentimiento individual y la apreciación social, ésta se realiza por coacción. El carácter coactivo es típico de los valores sociales.

En cuanto al *objeto de valor,* depende del sujeto. Hay, por consiguiente, tantos objetos de valor momentáneo como sujetos momentáneos apreciantes. Pero como hay un sujeto ficticio unitario por encima de los sujetos momentáneos, sujeto que también aprecia, se crea la ficción correspondiente de un objeto unitariamente apreciado. [10]

Cuando por medio de nuestro sujeto unitario *ponemos* como valor un lienzo de Rembrandt, realizamos la ficción de que somos capaces de experimentar siempre el mismo objeto de valor, no sola-

9) E. DURKHEIM: *Les Règles de la Méthode sociologique,* Paris, 1895, p. 127.

10) R. MÜLLER-FREIENFELS: *Grundzüge einer neuen Wertlehre,* 1929, p. 350.

mente el mismo contenido objetivo, sino la misma emoción, el mismo fundamento estimativo.

Sin embargo, sabemos que tal cosa no es cierta. Cada uno de nosotros tiene momentos en los cuales las imágenes preferidas, los libros y las sinfonías predilectas no le conmueven, y en los cuales no puede concebir cómo en otros momentos hubo de experimentarlos como valores. Por el contrario, en nuestra *apreciación unitaria* hacemos abstracción de esas variaciones y consideramos el objeto de valor como constante. Este es sin duda un procedimiento ficticio, pero de gran importancia práctica, ya que nos permite conferir carácter unitario a nuestra vida. Como ésta requiere un sujeto unitario ficticio, exige también objetos unitarios ficticios, es decir, valores unitarios. No se trata, por consiguiente, más que del correlato axiológico de un proceso gnoseológico, analizado por la psicología. Determino que este libro es verde a causa de que aparece de este color en la mayoría de las observaciones, aun cuando se muestre azul a la luz de la lámpara o gris a la del crepúsculo. Le adjudico mi sensación media de verde como propiedad objetiva.

De igual manera adjudico a un objeto mi sentimiento medio de belleza como propiedad objetiva, aun cuando al verle no experimente siempre ese sentimiento. Se trata, de acuerdo con la psicología de los valores, de una objetivación de nuestros sentimientos.

Este procedimiento de objetivación comienza por una abstracción convencional de toda la diversidad de los sentimientos apreciativos de los sujetos momentáneos, continúa por una abstracción de toda

diferencia de los diversos individuos que valoran y desemboca en la abstracción de todo sujeto apreciante. Se llega, así, a considerar los valores como entidades independientes del sujeto, a considerarlos como absolutos, como *en sí*. Este absolutismo axiológico, que no tiene en cuenta el carácter ficticio de la objetivación de los valores, por simple abstracción de su relación con el sujeto, se nos muestra en las doctrinas de los valores de la filosofía fenomenológica.

Müller-Freienfels tiene en cuenta esta relación de todo valor objetivo con un sujeto apreciante, y es, por lo mismo, partidario de un relativismo axiológico. Lo que a lo sumo admite es una *universalidad relativa* de los valores, en tanto que hay objetos de valor que corresponden a las propiedades harto difundidas entre los sujetos apreciantes; pero niega toda universalidad absoluta de lo valioso.

Mientras más amplias son las ideas de un hombre, y más profunda su formación, mayor es su reconocimiento de la relatividad de los valores —dice Müller-Freienfels—. Y como resultado de una investigación psicológica detallada, explica que ni para la exactitud ni para la jerarquía de los valores es posible el establecimiento de un principio unitario.

Esto significa que las maneras terciarias de tomar posición frente a los valores, es decir, la afirmación de su exactitud o de su falsedad y su disposición jerárquica no son sino caracteres relativos, exactamente como las maneras secundaria y primaria.

La psicología de los valores postulada por Müller-

Freienfels conduce a conclusiones parecidas a las de la filosofía del *como sí* de Vaihinger.[11]

La *puesta de valores* absolutos es en sí misma un valor relativo. Es contradictoria con la realidad, es decir, ficticia, mas esta ficción es útil y tiene una gran importancia práctica y social.

Sin embargo, es deber de la filosofía descubrir el carácter ficticio de los valores absolutos— dice Müller-Freienfels— pues un error puede ser útil en determinado tiempo, pero, a la larga, se hace necesario ponerlo de manifiesto para evitar que devenga mayor que la ventaja.

El principio de *la eliminación de la mentira,* establecido por Vaihinger, es por consiguiente el que Müller-Freienfels aplica aquí a la filosofía de los valores. La *puesta de éstos* como absolutos no es sino un valor instrumental para robustecer la autoridad de los valores de importancia social. Dicha *puesta* deja de ser un valor cuando los valores *puestos* como absolutos pierden su vigencia. En este caso, la filosofía tiene la misión de destruir la aureola de la absolutidad de los valores y exhibir su carácter ficticio.

La filosofía —dice Müller-Freienfels— cumple su deber supremo al revelar la relatividad de las apreciaciones.[12]

Los méritos de Müller-Freienfels respecto del análisis psicológico de los fenómenos de apreciación, resultan considerables y toda filosofía axiológica

11) H. VAIHINGER: *Die Philosophie des Als-Ob,* Berlín, 1911.
12) R. MÜLLER-FREIENFELS, *Grundzüge einer neuen Wertlehre,* 1919, p. 381.

puede aprovecharlos. Una de las más grandes ventajas de la doctrina de Müller-Freienfels es la de mantenerse próxima a la realidad psíquica. Sin embargo, esta doctrina no puede satisfacer nuestra necesidad de un apoyo axiológico, ni nuestro deseo de conocer los fundamentos teóricos de la apreciación. Müller-Freienfels nos da a conocer la génesis psicológica de los valores y el derecho práctico de los mismos a la existencia. Pero, con ser ello un gran mérito, no satisface nuestro deseo de conocer las condiciones de la validez lógica de los valores. Y, lo que es todavía más importante: niega la posibilidad de establecer un principio unitario de la exactitud, de la falsedad y de la jerarquía de los mismos.

A mi modo de ver, el relativismo axiológico se justifica en parte, pues cada valor es relativo al sujeto, y la afirmación de los valores, independientemente de todo sujeto, es inadmisible.

Pero, no obstante, el relativismo constituye un peligro en tanto que no se basa en un principio unitario de la exactitud, de la falsedad y de la jerarquía de los valores. Un relativismo que carece de ese principio unitario está obligado a sancionar toda apreciación fundada en el sentimiento estimativo de un sujeto.

Entiendo que no es imposible hallar un principio unitario de la exactitud de los valores y de su jerarquía, de tal suerte que la relatividad de los mismos pierda su significación axiológica y sólo subsista como un hecho formal: la relación de todo valor con un sujeto.

Este libro estará, por tanto, consagrado a la bús-

queda de un principio unitario de la exactitud o de la falsedad de los valores, así como de su jerarquía; y esa búsqueda la emprenderemos a través de la filosofía axiológica alemana contemporánea.

CAPÍTULO II

La fenomenología personalista de los valores: Max Scheler

En el capítulo anterior se ha demostrado que la concepción psicologista de los valores conduce a un relativismo axiológico. Empero la filosofía alemana contemporánea se encamina más bien hacia un absolutismo axiológico, pues sólo éste le parece representar un resguardo protector contra los peligros morales de un subjetivismo arbitrario de las apreciaciones. No podría haber moral universalmente obligatoria sin valores universalmente válidos. Esta consideración explica los esfuerzos tendientes hacia un absolutismo axiológico. Por otra parte, es preciso tener en cuenta el célebre principio de toda filosofía y de toda ciencia: nadie que se disponga a la búsqueda de la verdad debe prejuzgar el resultado de dicha indagación. En tanto que el absolutismo axiológico no resulta solamente de la búsqueda de los valores, sino que la antecede igualmente como idea preconcebida, el sistema en cuestión no satisface el postulado cartesiano y kantiano de que, al filosofar, es preciso desprenderse en lo posible de todo prejuicio y de toda presuposición.

Es dudoso que todos los sistemas absolutistas de la filosofía de los valores contemporánea tengan en cuenta ese principio.

Las tentativas más conocidas de la actual filosofía alemana para asegurar el carácter absoluto de los valores, son las de los fenomenólogos. La fenomenología es una de las corrientes más influyentes de la moderna filosofía alemana. El filósofo austríaco Edmundo Husserl, profesor honorario en Friburgo, fué su creador.

Según Husserl y sus discípulos, la fenomenología no es una *ciencia de hechos,* sino una ciencia de *esencias* es decir, una ciencia *eidética* [1] que pretende elevar la filosofía al rango de las ciencias exactas, como las matemáticas. La fenomenología se diferencia netamente de la psicología y aunque se ocupa también en los objetos de ésta, es decir, de todo acto de la conciencia, no los considera como hechos reales, sino como esencias. La fenomenología aspira a ser un conocimiento científico de las esencias de la conciencia y de sus diversos modos. Su principio es el de tomar las cosas que se ofrecen originariamente a la intuición, tal como se dan: la intuición más ingenua y la más habitual del mundo nos da, mezclados, un flujo de sucesos y de términos fijos, que aparecen y desaparecen alternativamente, pero que permanecen inmutables: el azul, el rojo, el sonido, el acto de juzgar, etc. Como lo pretenden los fenomenólogos, se trata de esencias inmutables a la manera de las ideas platónicas, que se conocen mediante una intuición particular, la intuición de las

1) E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Halle, 1913-1922, p. 4.

esencias (*Wesensschau*), a la que se atribuye carácter *apriorístico.*

La orientación de la fenomenología es realista. Lo que llama *fenómeno* no se opone a la *cosa en sí.* El fenómeno no es otra cosa que el objeto tal como se muestra por sí mismo, a diferencia de aquel al cual se hace referencia por simple designación. La fenomenología se apoya en la psicología escolástica de los actos, renovada por Brentano, según la cual, los objetos no son contenidos de la conciencia. El color, el sonido, etc., no son lo psíquico, sino objetos hacia los cuales se dirigen intencionalmente los actos psíquicos de ver, oír, juzgar, etc. La conciencia misma es un tejido de tales actos, en los que esos objetos devienen objetos de la conciencia, es decir, algo que está enfrente de ella y no es un contenido de la misma.

Max Scheler se ha inspirado con originalidad en el espíritu de la fenomenología creada por Husserl, para estudiar los problemas del valor. Nacido en Munich en 1874 y muerto a los 54 años en 1928, Scheler se ha convertido, en cierto modo, después de la Gran Guerra, en una celebridad mundial; lo que resulta comprensible si se tiene en cuenta el hecho de que una gran parte de la literatura moderna, lo mismo alemana que extranjera, proclama a Scheler como un filósofo tan eminente que obscurece la gloria de Kant. El libro de historia de la filosofía más difundido en Alemania —el de Federico Ueberweg— que, en general, puede considerarse como absolutamente serio, dice, por ejemplo: "La expresión más eminente de la fenemonología es Max Scheler. Ha hecho avanzar a la ética de una

manera desconocida desde la época de Kant. En lugar de la ética kantiana, apriorística y formal, Scheler ha creado una ética también apriorística, pero material... Scheler ha superado el relativismo en la ética...[2] A él se debe la refutación de la ética de Kant. De un modo penetrante descubre una serie de supuestos insostenibles que condicionan la reprobación kantiana de toda ética material.[3]

Juicios parecidos se encuentran igualmente en la literatura no alemana. Pero la reacción contra tal glorificación exagerada no se hizo esperar, sobre todo después de que aquél que había gozado de la reputación de ser el *Nietzsche católico*, es decir, el filósofo más grande de la iglesia moderna, se apartó del teísmo. Fué entonces, cuando los dos partidos —teísta y ateísta— se percataron de la justificación del juicio de Ernesto Troeltsch según el cual la filosofía scheleriana es una mezcla de profundidad y frivolidad.[4] Teodoro Haecker, el escritor católico, acusa a Scheler de un catolicismo de fachada, lleno de incredulidades y de legiones de demonios de vanidad, de cobardías, de nacionalismos y ávida de despotismo político"[5] y Fritz Heinemann lo llama el *portavoz brillante del momento*.[6] Scheler tenía *olfato para lo sensacional*, dice Paul

2) F. ÜBERWEG: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1923, p. 504, t. IV.
3) *Ibid.*, p. 520, IV.
4) E. TROELTSCH: *Der Historismus und seine Probleme*, gesammelte Schriften, t. III, Tübingen, 1922, p. 609, 613.
5) TH. HAECKER: *Christentum und Kultur* (München. 1927), página 233.
6) F. HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie, Geist-Leben-Existenz*, Leipzig, 1929, p. 349.

Menzer[7], mientras que Hans Driesch reputa a Scheler como el filósofo más grande de los tiempos actuales, al lado de Bergson y de Russell.

Vése, por consiguiente, cuán vacilante resulta la imagen de Scheler en el juicio de sus contemporáneos.

La filosofía de los valores scheleriana pertenece a la época católica del filósofo, pues su corta época postcatólica no alcanzó una formulación definitiva.

En tanto que Kant, en su grandiosa sabiduría, limitó el apriorismo moral al dominio formal, Scheler cree poder fundar un apriorismo ético material. Los principios de esta ética material los expone en su principal obra: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* cuyo primer volumen apareció en 1913 y el segundo en 1916. Este libro comprende igualmente las ideas fundamentales de la axiología de Scheler, que, por otra parte, se encuentran expuestas en otras obras bien conocidas, como la de la *La Revolución de los Valores,* es decir, *Vom Umsturz del Werte,* 1919, *Wesen und Formen der Sympathie,* segunda edición, 1923, etc.

Scheler sitúa, al lado del apriorismo del pensamiento, un apriorismo del sentimiento, es decir, al lado del *a priori* intelectual el *a priori* emotivo, que es un sentimento primario de los valores. El dominio emocional del espíritu, los actos de sentir, de preferir, de amar, de odiar, de querer, tienen un contenido apriorístico que no es tomado del pensamiento, que es independiente de la lógica y

7) P. MENZER: *Deutsche Metaphysik der Gegenwart,* Berlín, 1931, página 78.

propio de la ética. La filosofía scheleriana, por consiguiente, admite un orden material apriorístico que corresponde al *ordre du coeur* o a la *logique du coeur* de Pascal.[8]

En la filosofía kantiana el deber, la conciencia de una ley formal, precede al valor, mientras que en la filosofía scheleriana el valor precede al deber, es decir, a la ley. Según Scheler, el sentimiento primordial del valor no es la conciencia de una ley, de un deber formal, sino el acto de aprobar, de afirmar, de preferir un contenido. Por esta razón considera la conciencia del valor como una conciencia material y objetiva. Lo que significa que los valores mismos, en cuanto tales, no poseen el carácter de leyes y de mandamientos, sino que son productos materiales y objetivos que se encuentran más allá del sentimiento de valor.

No obstante, el ser de los valores es independiente de los bienes y de las cosas. Scheler está, por consiguiente, de acuerdo con Kant en lo que concierne a la tesis de que una axiología filosófica no debe presuponer ni los bienes ni las cosas. Pero se opone a la afirmación kantiana de que tal axiología, independiente de los bienes, no puede establecer de una manera apriorística sino leyes formales, y afirma la posibilidad de un orden material de los valores que es, no obstante, independiente de los bienes reales, y que en relación con ellos, es *a priori*. Mientras que Kant enseñaba que toda ética material debía ser ética de bienes y de fines, Scheler afirma la

8) M. SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por E. Husserl, tomo I, 2ª parte, 1913, página 463.

posibilidad de una ética material que no es, sin embargo, de bienes y de fines. Pues —según Scheler— los valores no se abstraen de los bienes, sino que son fenómenos independientes, cualidades materiales. El valor de una cosa y su rango —dice Scheler— nos son dados de una manera evidente, sin que los soportes de este valor, los bienes, nos sean dados.[9]

En virtud de su carácter material, los valores pueden determinar el contenido de los mandamientos de la vida ética. Pues según Scheler, sólo los contenidos positivos pueden ser objeto de un mandato, nunca las formas desprovistas de contenido. No hay un deber formal, como pretendía Kant; todo deber posee un contenido determinado, fundado en un valor de determinado contenido, es decir, en un valor material.

Es ésta la razón por la cual Scheler designa su doctrina como *ética material de los valores* (*materiale Wertethik*), a diferencia de la *ética formal* de Kant.

La tesis scheleriana del apriorismo emotivo se opone a la identificación kantiana de *apriorismo* y *racionalismo*. Empero la *ética emotiva* que opone Scheler a toda ética racional no quiere, sin embargo, ser considerada como un empirismo que crea poder descubrir los valores éticos por observación e inducción. El sentimiento, la preferencia, el amor y el odio espirituales, tienen su propio contenido apriorístico tan independente de la experiencia inductiva como las leyes del pensamiento puro. Aquí y allá existe una intuición de esencias, de actos y de ma-

9) *Ibid.*, p. 407-423.

terias de los actos y una evidencia perfecta de la constatación fenomenológica. Por *a priori* —dice Scheler— entendemos todas las unidades ideales de significación y todos los enunciados que, eliminando toda posición de un sujeto que los piense o de un objeto al cual pudieran ser aplicables, se dan en el contenido de una intuición inmediata. Se debe, por consiguiente, eliminar la puesta *real* tanto como la *no real*. El contenido de una tal *intuición* es un *fenómeno*. Y la intuición es una *intuición de esencias*, designada también por las expresiones de *intuición fenomenológica* o de *experiencia fenomenológica*.

Pero Scheler coloca —como se ha dicho— al lado de la intuición intelectual una intuición emocional de los valores, esencias irracionales; y, según su filosofía, los valores no son significaciones aprehensibles por la razón. La fenomenología de los valores —es decir, la fenomenología de la vida emocional— es un dominio de objetos e investigaciones enteramente independiente de la lógica. Una esencia deviene general cuando se manifiesta idéntica a través de la diversidad de los objetos. Para Scheler, los valores son esencias de esta clase y su jerarquía representa una conexión de esencias. Pero —agrega— las esencias y sus conexiones son dadas *antes* de toda experiencia, es decir, apriorísticamente.[10]

He ahí uno de los más difíciles escollos de la fenomenología, pues ningún sabio que haya pasado por la escuela de la filosofía científica —sea la del criticismo, sea la del positivismo— concibe cómo

10) *Ibid.*, p. 464, 447, 448, I.

la *esencia del rojo* o *la esencia de lo agradable* puede ser el objeto de un conocimiento *a priori*. La intuición fenomenológica aparece así como una facultad casi sobrenatural, privativa sólo de los sujetos privilegiados.

Por su oposición a la tesis kantiana del primado del deber respecto de los valores, llega Scheler a un objetivismo axiológico extremo. Pues su tesis, opuesta a la de Kant, se enuncia así: toda norma, todo imperativo, todo postulado, descansa en un ser independiente —*el ser de los valores*. Por consiguiente, reprueba la concepción que considera los valores como valentes y no como entes. Para él los valores son *cualidades materiales* que, según su altura, se encuentran en un cierto orden. [11] Son esencias alógicas, irreductibles e irracionales. Como fenómenos, son tan independientes de la existencia de los seres psíquicos como los colores y los sonidos y no tienen nada que ver con las relaciones causales entre objetos y sentimientos. Los valores son cualidades y no relaciones, objetos independientes netamente distintos de todo proceso de su aprehensión real. "Los valores —dice Scheler— pueden ser la base de una relación, pero no son relaciones, como tampoco lo son el rojo o el azul." O —para citar otra de sus expresiones características: "Los valores son hechos objetivos, pertenecientes a un cierto modo de experiencia y es de la esencia de la verdad de un juicio estimativo estar de acuerdo con esos hechos." [12]

Scheler se opone a la concepción de los valores

11) *Ibid.*, p. 47, II, 416, I.
12) *Ibid.*, p. 106, II, p. 47, II.

como significaciones aprehensibles por la razón. Un niño —dice— siente la bondad de la madre, aunque no comprenda el significado de la idea del bien. Los valores son, por consiguiente, hechos de una *intuición material*. Es propio de la esencia de las cualidades de valor que originariamente no son dadas más que en un sentimiento de algo. Mas eso no significa —añade Scheler— que las cualidades de valor sean estados de sentimiento. Los sentimientos variables desfilan ante nuestras apreciaciones y su material cualitativo sin cambiarlas.

De vez en cuando esos sentimientos pueden impedirnos aprehender los valores. Los lugares en donde radican esos valores permanecen dados en ese caso, pero en dichos lugares encontramos, entonces, las cualidades de valor de nuestros sentimientos y éstas nos ocultan las cualidades de valor de las cosas. [13]

Con esta hipótesis forzada trata Scheler de conciliar el hecho de la subjetividad y variabilidad de nuestras apreciaciones con la pretendida objetividad e inmutabilidad de los valores afirmados en su doctrina.

En la captación de la belleza de un objeto —dice Scheler— yo no aprehendo mi sentimiento, sino la "materia de valor que se halla en el objeto".

A mi entender, el objetivismo extremo que se desprende de esta concepción es casi susceptible de establecer una especie de física de los valores.

Es Heyde quien, en un análisis penetrante, ha demostrado la imposibilidad de aplicar esta teoría

13) *Ibid.*, p. 108, II.

scheleriana de las cualidades de valor. [14] De ella hablaré en el cuarto capítulo.

Pero lo que hemos designado como física de los valores no es más que la primera etapa del objetivismo de Scheler. La segunda es una metafísica realista que aísla a los valores de toda relación con el sujeto. Scheler expresa esta idea de la manera siguiente:

"He refutado ya la opinión que pretende que el ser de los valores presupone un sujeto o un yo, sea que se trate de un sujeto empírico, de un sujeto trascendental, o simplemente de una conciencia... El ser de los valores presupone tan poco un yo como la existencia de los objetos (por ejemplo, los números) o a la naturaleza entera lo presuponen." [15]

Scheler, por consiguiente, no concibe el carácter ficticio de la objetivación de los valores por simple abstracción de sus relaciones con el sujeto, en donde ellos arraigan. Y no ve que esos valores, cualidades materiales, no son más que modos subjetivos de sentir que se pretenden como subsistentes independientemente de los sentimientos y de los sujetos que podrían experimentarlos.

Es cierto que, según el principio fenomenológico, todo dato debe ser considerado independientemente del hecho de quién sea el sujeto al cual es dado y de la forma en que le es dado.

Mas, para el caso del valor, lo dado en sí mismo contiene de antemano algo de subjetividad, de suer-

14) J. E. HEYDE: *Wert, eine philosophische Grundlegung*, Erfurt, 1926, p. 82.

15) M. SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 131, II.

te que se impone la distinción de dos momentos subjetivos, lo cual ignoran tanto Scheler como su sucesor Hartmann. Es así como, debido a la confusión de dos nociones de sujetos diferentes, Scheler y Hartmann privan al valor de su carácter de relación con el sujeto. Es como si —dice sarcásticamente Heyde—, en caso de una semejanza de carácter entre mi padre y yo, en cuanto sujeto particular, se quisiera suprimir mi persona bajo el pretexto de que esta semejanza de carácter subsistiría aun cuando no estuviera representada por mí como sujeto particular. [16] Tal comparación pone al desnudo una falla fundamental de la concepción axiológica de los fenomenólogos.

Donde se exhibe en todo su apogeo el absolutismo axiológico de Scheler es en su teoría de la jerarquía de los valores. Todos los valores —dice— son cualidades materiales, sometidas a un orden determinado, en virtud del cual un valor es más alto, otro más bajo.

Según la doctrina scheleriana, los valores son datos directos e irreducibles del *sentimiento puro*. Pero aunque en el sentimiento puro se dan los valores aisladamente no así su conexión de inferioridad y de superioridad. La intuición de los grados de esos valores es un acto emotivo especial, superior al sentimiento puro. Scheler lo llama acto de preferencia y acto de repugnancia.

Es en el acto intuitivo de preferir donde se concibe cuál es el valor más elevado y cuál el menos alto. Pero, según Scheler, el hecho de ser un valor su-

16) J. E. HEYDE: *West, eine philosophische Grundlegung*, Erfurt, 1926, p. 82.

perior no significa solamente que es el valor preferido. Precisamente el acto de preferir es aquél *en* el cual se da el ser superior de los valores. Empero, *este ser superior* es una relación propia de la esencia misma del valor en cuestión. Por consiguiente —dice Scheler— la jerarquía de los valores es un orden de carácter absolutamente invariable. Es una jerarquía material, un orden de las cualidades de valor. Los valores mismos no pueden ser creados ni destruídos. [17]

Según Scheler, los *valores absolutos* son los que existen para un *sentimiento puro*, es decir, para una manera de sentir independiente de las esencias y de las leyes de la sensibilidad y de la vida.

A este tipo pertenecen los valores éticos. En compensación, hay otros valores —los de *lo agradable*, por ejemplo— que son relativos a los *seres sensibles*.

El criterio para el valor más elevado es, por consiguiente, el de ser menos relativo, y el criterio para el *valor supremo*, es el de ser *el valor absoluto*.

Para establecer su sistema de valores, hace Scheler un gran número de clasificaciones, de las cuales no puedo mencionar más que las siguientes:

Los *valores personales*, por los cuales entiende los valores propios de una manera inmediata a la persona, y los *valores de cosas* —*Sachwerte*— que constituyen los bienes. Los primeros son superiores a los últimos.

Otra clasificación es la de los valores de los actos (*Aktwerte*), propios, por ejemplo, de los actos del

17) M. SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik*, p. 489-491, I, p. 422, I, p. 120, II.

amor o del conocimiento, y los valores de funciones como las de oír, ver, etc.

Los valores de las convicciones, de las acciones y de los efectos, *Gesinnungs, Handlungs, Erfolgswerte* no necesitan explicación. Los valores propios, *Selbstwerte,* son aquellos que conservan su carácter de valor, independientemente de otros, mientras que los *consecutivos* mantienen una relación fenoménica con otros valores, sin los cuales dejarían de ser valores.

Scheler cree poder reconocer un orden apriorístico de los valores, es decir, una cierta forma en la cual se disponen, de acuerdo con la relación de superioridad e inferioridad, según sus cualidades inmanentes. De acuerdo con él, este orden cualitativo, que comprende diversas modalidades, representa un *a priori* material de nuestro conocimiento de los valores, que el citado autor considera como *la refutación más vigorosa del formalismo de Kant.* [18] Examinemos, pues, en qué consiste esta pieza de resistencia en la lucha de Scheler contra Kant:

La clasificación y la jerarquía axiológica de Scheler pretendida como *a priori* es la que sigue:

Primero: La modalidad de *lo agradable* y *lo desagradable.* Ese rango de valores que abarca al dolor y al placer, es *relativo* a la naturaleza sensorial. La función que le corresponde es el sentimiento sensible. La misma cosa puede ser agradable para una persona y desagradable para otra. La diferencia entre los valores de *lo agradable* y los de *lo desagradable* se da,

18) *Ibid.,* p. 507, I.

sin embargo, absoluta e independientemente del conocimiento de las cosas.

Segundo: Los valores vitales, es decir, aquellos que se caracterizan por la oposición entre *lo noble* y *lo vulgar*. Los valores consecutivos a este grupo son los que se sitúan en la esfera del bienestar (*Wohl, Wohlfahrt*). De acuerdo con Scheler toda modificación del sentimiento vital forma parte de ese rango de valores, es decir, el sentimiento de la salud, la enfermedad, la vejez, la muerte, la fatiga, etc.

Esta última opinión nos parece muy extraña, pues es difícil descubrir una relación entre el sentimiento de enfermedad o de fatiga, de una parte, y los valores de lo *noble* y de lo *vulgar* de la otra, oposición que —según Scheler— debe caracterizar a todos los valores de ese rango.

Según Scheler, los valores vitales representan una modalidad axiológica absolutamente independiente e irreductible a los valores de lo agradable y lo desagradable.

En tercer lugar, encontramos el dominio de los valores espirituales, que son igualmente irreductibles. Por el modo en que son dados, los valores espirituales se manifiestan como estando desvinculados de la esfera de lo corpóreo y de su contorno.

La unidad de los valores espirituales consiste —según Scheler— en la evidencia de que en favor de ellos se debe sacrificar todo valor vital. Son aprehendidos por las funciones del sentimiento espiritual (*geistiges Fühlen*) y por los actos espirituales de preferir, de amar y detestar, que se distinguen fenomenológicamente de las funciones y de los actos correspondientes del sector de lo vital. Sus leyes son

irreductibles a toda legalidad biológica. Los valores espirituales se dividen en varias especies:

Son las de los valores de *lo bello* y *lo feo* y la totalidad de los valores estéticos: los de lo *justo* y lo *injusto,* y los del conocimiento puro de la verdad. Los valores consecutivos a los espirituales son los de la cultura.

La cuarta modalidad axiológica establecida por Scheler es la de lo *sagrado.* También representa una unidad de ciertas cualidades de valor no definibles. "Sólo aparecen en los objetos que son dados a la intuición como objetos absolutos."

Relativamente a los valores de lo sagrado, cualquier otro valor no es dado sino como símbolo.

Los estados correspondientes a este rango de valores son el éxtasis y la desesperación. Tales estados miden la proximidad y el alejamiento de lo sagrado. Las reacciones específicas de esta modalidad son la creencia, la incredulidad y la adoración.

El acto de aprehensión de los valores de lo sagrado es una determinada especie de amor. Fenomenológicamente —dice Scheler— lo sagrado es un valor personal, cuyos valores consecutivos están representados por los objetos del culto y de los sacramentos. Estos son auténticos *valores simbólicos* y no simples *símbolos de valor.*

Según Scheler, esas cuatro modalidades de valor se encuentran en una jerarquía apriorística que es válida para todos los bienes correspondientes. Según esta jerarquía de Scheler, llamada apriorística, los valores de lo noble y de lo vulgar, es decir, los valores vitales, representan un orden superior al de lo agradable y desagradable, en tanto que los espiritua-

les son superiores a los vitales. Los de lo sagrado, en fin, es decir, los valores religiosos, son superiores a los espirituales y a todo otro valor, por lo cual lo sagrado representa el rango axiológico supremo. [19]

No dudo que el mismo Scheler estuviera convencido de la exactitud de esta jerarquía. Mas no cabe duda de que a la misma es oponible un gran número de jerarquías completamente diferentes, y en el curso de la historia humana esta posibilidad se ha visto mil veces comprobada.

No creo necesario mencionar que los neohegelianos han situado los valores espirituales por encima de los religiosos y que Nietzsche consideraba los valores vitales como los supremos, a los que se hallaban sometidos los restantes, y que para los hedonistas el valor de lo agradable es el ápice de la pirámide axiológica.

Todo esto no refuta la jerarquía establecida por Scheler, sino que indica que la misma no es sino una posibilidad entre otras.

Es un método bien simple el de reclamar para las opiniones personales el carácter de aprioridad. Mas este método, empleado por Scheler, es tan poco convincente como científico. Si la jerarquía de los valores establecida por él, representara verdaderamente un orden apriorístico, no se le podría oponer juiciosamente ningún otro. Al principio de identidad, por ejemplo, que sí tiene verdaderamente carácter apriorístico, no se le puede oponer este otro principio: lo que es, no es.

Emile Bréhier advierte con todo derecho que la

19) *Ibid.*, p. 502, I, 513, I.

clasificación de los valores establecida por Scheler, presenta el fraccionamiento característico de la *Wesensschau* fenomenológica. "No hay ningún lazo ni principio común entre las cuatro especies de valor que él distingue." [20]

También desde el punto de vista material se podrían hacer varias objeciones al sistema de Scheler. Ya he aludido a la ausencia absoluta de conexión entre los valores de lo *noble* y de lo *vulgar*, por una parte, y los de los sentimientos de salud, enfermedad, vejez, fatiga, por otra, todos los cuales aparecen en la misma categoría modal axiológica.

Para mencionar otro ejemplo, se podría objetar que existe una belleza que está más próxima al dominio de los valores vitales que al de los espirituales; pero Scheler ha situado la totalidad de la esfera estética en el dominio de lo espiritual.

Las diversas conexiones axiológicas establecidas por Scheler parecen muy arbitrarias. Pero ello sería imposible si se tratara verdaderamente de conexiones *a priori*, como él lo pretende. Pues no puedo encontrar arbitraria ni la ecuación 2 + 2 = 4, ni el principio de contradicción. La razón está en que una verdadera aprioridad sólo es posible en los dominios de lo formal y no en el de lo material, como lo quiere Scheler.

Uno de los defectos más graves de la jerarquía scheleriana es la negación de la autonomía de las diversas regiones de valores, al reemplazar el pluralismo axiológico moderno por el monismo medie-

20) E. BRÉHIER: *Histoire de la philosophie*, París, Alcan, 1932, página 1117, IV.

val, para el cual sólo es posible un orden de valores —el religioso. Georges Gurvitch, no obstante su adhesión a la fenomenología, consagra una penetrante crítica a esta parte de la axiología scheleriana. "El pluralismo de los órdenes de valores —dice Gurvitch—, la multiplicidad de los valores supremos y de los rangos ascendentes de éstos, ¿no se imponen por sí mismos en un análisis objetivo de su dominio? ¿Y esta multiplicidad de las escalas de valores, ese pluralismo de las vías ascendentes, ¿no constituyen las adquisiciones más preciadas de nuestra civilización, fundada sobre el espíritu liberador del Renacimiento?" [21]

No puedo menos que aprobar esas juiciosas manifestaciones.

La tabla scheleriana que vengo citando no comprende los valores morales. La razón es que, según Scheler, los valores morales están situados fuera del orden cualitativo de los valores que se ha descrito. En la axiología scheleriana los valores morales se encuentran necesariamente ligados a los actos que realizan o tienden a realizar la existencia o la inexistencia de todos los otros valores. Acto moral es todo aquel que realiza o tiende a realizar un valor positivo o uno de sus grados en tal o cual rango cualitativo de los valores.

Tal como se había aludido ya, la superioridad de un valor está dada en los actos de preferencia y la inferioridad en los de repugnancia, de donde Scheler deduce el siguiente principio:

El acto de realización de un valor es *bueno*

21) G. GURVITCH: *Les tendences actuelles de la Philosophie allemande*, I. Vrin, París, 1930, p. 96.

desde el punto de vista moral en el caso de que este valor corresponda al que ha sido preferido y discrepe de aquel al cual se ha hecho resistencia en la intuición emocional. En compensación, el predicado *malo* se atribuye al acto que realiza un valor que está en contradicción con el valor que ha sido preferido en la visión afectiva y en concordancia con el valor al cual se ha opuesto resistencia. [22]

Este criterio no es posible más que partiendo del supuesto de que, en el acto de preferir, el ser superior de un valor nos es dado, mientras que en el de repugnancia (*Nachsetzen*) nos es dado el ser inferior del valor y que estas relaciones pertenecen a la esencia misma de tales valores. "Hay una evidencia intuitiva del preferir", dice Scheler. [23] Pero —a mi entender— el supuesto de que por esta evidencia del preferir aprehendemos los valores según su orden absoluto y enteramente invariable, es completamente arbitraria y dogmática. Si esto es así, el criterio del bien y del mal pierde su carácter absoluto y resulta nulo.

Si mi evidencia del preferir y —por consiguiente— mi modo personal de preferir son contrarios a los de Scheler, concluyo atribuyendo la cualidad de lo bueno a los valores que se oponen a aquellos que Scheler llama positivos. Y el relativismo que Scheler pretende haber destruído, quedaría restablecido. En el fondo, la definición scheleriana: "En la esfera de la voluntad el valor del bien es aquel que adhiere a la realización del valor positivo y

22) M. SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 425, I.
23) *Ibid.*, p. 491, I.

el valor del mal es el que adhiere a la realización del valor negativo" [24], no es otra cosa que una tautología.

Para cada rango de valores, ya sea el de lo agradable, el de lo vital, el de lo espiritual, el de lo sagrado existe una moral material y apriorística que le es característica, puesto que —según la concepción scheleriana— todo acto es moral cuando realiza o tiende a realizar un valor positivo o uno de sus grados en este o aquel rango cualitativo. Mas, en vista del orden monista de los valores, característico de la axiología scheleriana, esta moral conduce a las más curiosas consecuencias, que son objeto de una crítica penetrante por parte de Gurvitch: Cuando se hace un ejercicio gimnástico, en el que se realiza un valor vital, o se estudia un libro —pregunta él—, ¿se penetra por eso en la esfera moral? Con todo derecho, Gurvitch responde: No lo creemos. El valor que caracteriza el acto de realización de otro valor pertenece justamente a la misma esfera que ésta.[24]

Otro ejemplo: Supongamos que un niño se encuentra encerrado en una habitación y está expuesto a morir de inanición. Para salvarlo es preciso derribar una pared en la cual se exhibe un fresco precioso. Según Scheler, tal proceder sería inmoral, porque los valores espirituales —los estéticos— son superiores a los vitales.

Nosotros creemos, sin embargo, que con esas doctrinas conducentes a parejas consecuencias Scheler no logra destruir el apriorismo formal de la ética de Kant.

24) *Obra citada*, p. 426, I.
25) G. GURVITCH: *obra citada*, p. 144.

La axiología de Scheler atribuye una gran importancia a la noción de persona. Según su doctrina, todo acto que realiza un valor debe ser definido precisamente como manifestación de una persona. De esta suerte el verdadero soporte de los valores morales es la persona y sólo ella puede, esencialmente, ser buena o mala. Se puede, por consiguiente, definir los valores morales como valores personales. De aquí que Scheler dé a su concepción axiológica el nombre de *personalismo*.

Por el término persona entiende la unidad concreta y esencial de todos los actos, anterior a toda diferencia esencial de los mismos, es decir, a toda diferencia entre los actos de la apercepción interior y exterior, de los actos de amar, de odiar, etc. Es el ser de la persona el que sirve de fundamento a los actos, pero ella no existe ni vive más que para el cumplimiento de sus actos. [26]

Lo más singular de la concepción scheleriana es que separa completamente la persona del sujeto, es decir, del yo. "Dios —dice— puede ser una persona, pero no un yo, pues para él no existe ni un Tú ni un mundo exterior."

Mientras que el Yo es objeto de una percepción interior, el acto no lo es. No existe más que en su realización. Lo mismo acontece con la persona, pues ésta sólo existe en la realización de sus actos. Así —según Scheler— el acto y la persona tienen un ser supraconsciente (*überbewusst*). No hay, por tanto, psicología de la persona ni del acto. Según Scheler, la persona es la forma única de la existencia

26) M. SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 255-256, II, p. 263, II.

del espíritu, por oposición al Yo, que no es un elemento esencial del espíritu.

Puesto que la persona está completamente separada del sujeto, Scheler puede, por lo mismo, sin ser idealista, pretender que el mundo no existe más que en correlación con una persona. A cada persona individual corresponde un mundo individual. Todos los mundos individuales, es decir, los microcosmos, son partes de un macrocosmos. Y la persona correlativa a este macrocosmos es Dios. Así la idea de un Dios personal es postulada por la idea de un mundo único y total. [27]

Se sabe que la persona aislada no es más que una abstracción, puesto que la persona se encuentra siempre en grupos por los cuales se halla condicionado el *ethos* de la misma. En tanto que los grupos constituyen unidades espirituales, Scheler los considera como personas de orden superior, es decir, como *personas colectivas*. Ellas también realizan actos. Las personas particulares son responsables las unas respecto de las otras y de la persona colectiva. Lo que reúne a los hombres es el hecho de que están arraigados en unidades personales de orden superior. El término supremo de esos órdenes superiores, unos respecto de otros, es una persona total, absoluta, la persona de Dios.

Nicolás Hartmann ha criticado de manera penetrante este personalismo jerárquico de Scheler. Sobre el mismo se volverá en el capítulo siguiente.

Es también característico en el personalismo axiológico de Scheler esta ley fundamental: todo au-

27) SCHELER: *obra citada*, p. 269, II.

mento o disminución de los valores éticos se basa no en los actos de obediencia y desobediencia para con una norma, sino en la eficacia de las personas que sirven de modelo. Existen personas que son buenos ejemplos y otras que lo son malos. Hay "leyes apriorísticas materiales" que determinan los principios que hacen preferir las unas a las otras. Los tipos de personas modelos, es decir, los tipos de los valores, están determinados por lo que Scheler denomina la "bondad esencial de Dios" (*Wesensgüte Gottes*). [28]

Scheler traspone la fenomenología al dominio religioso y establece una teoría de la esencia de Dios y aun una investigación fenomenológica de los modos de actos en los cuales la esencia de Dios se manifiesta ("Erforschung der Aktarten, in denen die Wesenheit Gottes zur Gegebenheit Kommt").

Según Scheler, la personalidad de Dios deriva de "conexiones evidentes de las esencias". De acuerdo con su filosofía, sustituir al Dios personal por una razón universal o algún otro factor impersonal, es un contrasentido, aun desde el punto de vista filosófico.

Causa asombro oír hablar a un filósofo moderno de un "análisis sistemático de la bondad esencial de Dios" [29] como si se tratara del análisis de un hecho observable de la química. Lo que otorga a Scheler tal confianza en sí mismo es el dogma de su escuela de que la "intuición fenomenológica" es el único modo de conocimiento que aprehende los "hechos mismos"

28) SCHELER: *obra citada*, p. 464-478, II.
29) *Ibid.*, p. 471.

y las "cosas mismas", [30] de una manera inmediata, es decir, contrariamente a toda otra especie de conocimiento, sin mediación de símbolo alguno. Mas esta pretensión poco modesta, desprovista de los escrúpulos de la filosofía crítica, no se aviene con el hecho de que los mismos fenomenólogos no se han puesto de acuerdo entre sí respecto de las propiedades del ser. Hasta dónde es posible confiar en esa "intuición fenomenológica" fué probado de una manera diáfana por la evolución de la propia filosofía scheleriana. Por su "intuición fenomenológica" había encontrado Scheler, de una "manera clara como la luz del sol", que el mundo culmina en un Dios personal, cuya bondad esencial es la fuente de todo valor. Ese mundo scheleriano estaba dirigido por los principios católicos de la redención en virtud de la gracia divina. Unos años más tarde Scheler halla, por esta misma "intuición fenomenológica", que ese mismo mundo está desprovisto de un Dios personal y que se encuentra regido por los principios de una autorredención pagana del hombre. [31]

Sin embargo, los estudios axiológicos de Scheler han aportado algunos resultados preciosos, en tanto que su filosofía se limitaba a analizar los hechos, absteniéndose de especulaciones metafísicas y teológicas. Uno de sus descubrimientos interesantes es el siguiente: Mientras más elevado es un valor, menos

30) SCHELER: *obra citada*, p. 449, I, p. 450, I.

31) Esta peripecia del pensamiento scheleriano ha sido muy comentada. Véanse, entre otros, las muy interesantes exposiciones de Ernst von Aster, en *Die Philosophie der Gegenwart*, Sijthoff, Leiden, 1935, p. 119, y de Hans Barth en *Max Scheler* (*Neue Schweizer Rundschau*, Heft 4, 1933, p. 243-245).

divisible resulta, es decir: un valor superior tiene menor necesidad de ser compartido, para que muchos hombres participen de él, que un valor inferior. Cuando se trata de bienes materiales —de una libra de pan o de un pedazo de tela— una pluralidad de hombres no puede participar de ellos, a menos de que estén debidamente divididos. El valor de un bien de tal especie está en proporción variable con el tamaño de la cosa. Un pedazo de tela vale el doble que su mitad, dependiendo, en este caso, la magnitud del valor de la que tiene el objeto que le sirve de soporte. De aquí que la tendencia a realizar los valores materiales y a gozarlos conduzca a conflictos de intereses. Los valores materiales tienden, por consiguiente, a separar a los individuos.

En cambio, los valores espirituales: estéticos, lógicos y religiosos, son indivisibles, es decir, que ni es posible ni necesario que sus soportes sean divididos para hacer partícipes de los mismos a una pluralidad de individuos. Cualquiera manifestación de la cultura espiritual es comunicable, sin reducción, a un número ilimitado de seres humanos. Y la común veneración de tal valor por una pluralidad de hombres actúa como factor unificante entre ellos.

CAPÍTULO III

La fenomenología no personalista de los valores:

Nicolás Hartmann

Además de la axiología de Scheler, la filosofía alemana contemporánea incluye otro notable ensayo de resolución de los problemas de los valores por el método fenomenológico: la axiología de Nicolás Hartmann. Este filósofo, procedente de la escuela neokantiana de Marburgo, y que en estos últimos años ha realizado su conversión a la fenomenología —su nombre no debe confundirse con el de Eduardo von Hartmann, filósofo de la escuela de Schopenhauer—, representa la tendencia actual de la filosofía alemana a hacer la síntesis de la fenomenología y del trascendentalismo crítico. Nacido en Riga, ciudad del antiguo Imperio ruso, en 1882, Nicolás Hartmann fué nombrado profesor de Marburgo y Colonia. Actualmente desempeña una cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín.

Las relaciones entre las concepciones de Hartmann y su predecesor Scheler son bastante íntimas. Scheler, adversario vigoroso de la filosofía kantiana, ha exigido que la filosofía no fuese sometida al papel de *ancilla scientiarum* y Nicolás Hartmann habla

también de un "anticientificismo sano", que debe oponerse al cientificismo de la filosofía tradicional.[1]

En su filosofía de los valores, expuesta sobre todo en su libro *Ethik*, publicado en 1926, Hartmann ha sufrido la influencia decisiva de Max Scheler. Sin embargo, logra establecer una axiología original, pues aunque se inspira en el mismo método fenomenológico que Scheler,[2] se aparta de éste en lo que concierne a algunos principios constitutivos de la axiología scheleriana: los del personalismo y el teísmo.

Con todo derecho rechaza Hartmann la tesis scheleriana de que la esencia de la persona es distinta e independiente del sujeto. Para Hartmann la persona no se da sino en la correlación "yo-tú", siendo el sujeto un supuesto de la persona. No puede haber un ser personal sin subjetividad. Sin embargo, para Hartmann las nociones de subjetividad y de personalidad no son idénticas, pues aunque sea persona y sujeto a la vez, un solo y mismo ser no es lo mismo como sujeto que como persona. Como sujeto es un ser ontológico, que posee un mundo interior que se encuentra frente a otro externo. Como persona es un ser axiológico que, por sus actos, es portador y realizador de valores, lo que le distingue de la cosa, con la cual comparte ontológicamente la realidad y gnoseológicamente la objetividad.[3]

Habiendo reconocido que la personalidad presu-

1) N. HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª edición, Berlín, 1925, p. 39.
2) Ver el capítulo precedente.
3) N. HARTMANN: *Ethik*, Berlín, 1926, págs. 206, 211.

pone la forma categorial del sujeto y que no podría haber personalidad sin subjetividad, no puede Hartmann, por consiguiente, admitir las nociones schelerianas de las personas de un orden superior, es decir, de personas colectivas y de la persona de Dios; porque si la personalidad se encuentra ligada a un sujeto, es decir, a una conciencia, las personas de orden superior presupondrían una conciencia de orden superior, un sujeto de orden superior.

Pero el pueblo, el Estado, la humanidad, carecen de conciencia, no son sujetos. Esto explica por qué no hay tampoco personas de un orden superior o colectivas. La conciencia de los valores y el sentimiento de responsabilidad se hallan siempre vinculados a la persona individual. Hartmann admite, sin embargo, que existen productos espirituales supraindividuales, un espíritu objetivo en el sentido hegeliano, representado por el arte, la ciencia, la moralidad, que son realidades por sobre los individuos y basadas en ellos. Pero esos productos reales del espíritu colectivo carecen de los caracteres del sujeto y de la persona.

Cierto es que hay grupos humanos —corporaciones, naciones, Estados— que se conducen *como si* fueran personas. Pero es siempre una persona individual la que presta su personalidad al grupo superior para hacerle posible adoptar una actitud personal. Pues en todos esos grupos o *casi personas* hay personas individuales que representan a la totalidad y actúan en su nombre. Mas, al ascender en la escala de los órdenes humanos, éstos son cada vez más impersonales, resultando cada vez menos aplicable el principio de la representación personal. Con-

trariamente a Scheler, declara Hartmann que los órdenes humanos superiores son los inferiores de la personalidad, llegando así a la negación de un Dios personal, pues ocupando el lugar supremo en la escala de los órdenes superiores, un Dios no podría ser sino el límite negativo de la noción de personalidad, es decir, el ser impersonal por excelencia.[4]

Al postular un realismo más acentuado que el de Scheler, Hartmann considera superflua la hipótesis de un Dios, ya que, según él, el macrocosmos no requiere un término correlativo personal. La oposición correlativa "persona-cosa" se da en el interior del cosmos. Y en lo que concierne a la realización de su deber moral, hállase lejos el hombre de la necesidad de un salvador divino. Según Hartmann, es el hombre mismo quien posee los atributos de la divinidad y es la ética la que se los adjudica.

Todo esto encuentra, además, su fundamento en la exposición de las consideraciones axiológicas de Hartmann. Por medio de estas constataciones previas hemos querido señalar las grandes diferencias que existen entre los supuestos metafísicos de los dos grandes sistemas axiológicos de la fenomenología alemana contemporánea. Una —la de Scheler—, al referir los valores a la bondad esencial de un Dios personal, es teísta, personalista, católica. Otra, la axiología fenomenológica defendida por Hartmann— sólo hace posible la realización de los valores aislándolos de toda relación con la divinidad, por lo cual resulta atea, no personalista, pagana.

Digo *no personalista* y no *impersonalista*

4) *Obra citada*, p. 223-225.

porque, por oposición al impersonalismo psicológico,[5] Hartmann no descompone la personalidad en sus elementos psíquicos y no pretende la realidad exclusiva de los mismos. Para Hartmann la persona humana es real y —como lo expondremos más adelante— es a ella a la que atribuye la realización del deber axiológico supremo: ser la mediadora entre los valores y la realidad. Pero la noción hartmanniana de persona no trasciende la región de lo humano y se abstiene de toda transposición a regiones extrahumanas. Es por esto que su axiología no quiere ser considerada como un *personalismo*.

Debía señalar esas diferencias entre los sistemas axiológicos de Hartmann y de Scheler porque, en lo que concierne a los restantes principios, son grandemente parecidos. La axiología de Nicolás Hartmann sigue las huellas de su predecesor Scheler, no solamente en lo que concierne al método fenomenológico, al absolutismo axiológico y a la concepción de los valores como esencias irracionales, sino que, aun más, comparte con Scheler la presuposición antikantiana de que la norma y el deber están fundados en el ser independiente de los valores. O dicho de otro modo: mientras que Kant postulaba la prioridad del deber respecto de los valores, Hartmann —como Scheler— afirma que el valor precede al deber y lo condiciona.[6]

Toda teoría de los valores que se inicia en un análisis psicológico o gnoseológico y no en una idea preconcebida, considera el valor como una relación

5) Ver el capítulo 7 de este libro. Son axiologías impersonalistas las de Dietrich Kerler y Kurt Port.

6) HARTMANN: *Ethik*, Berlín, 1926, p. 39.

de un sujeto con un objeto. No se puede, por consiguiente, hablar juiciosamente del valor de un objeto más que considerándolo en relación con un sujeto. Mas, tanto Hartmann como Scheler, se oponen a esta concepción admitida unánimemente por los representantes de las doctrinas axiológicas más divergentes.

Habiendo establecido en su *gnoseología* la determinación del sujeto por un objeto que permanece trascendente, Hartmann establece, además, en su *axiología* la determinación del sujeto por un objeto que permanece trascendente a dicho sujeto: el valor. Y rechaza todo relativismo de los valores. Si Nietzsche tuviera razón en su doctrina de la transvaloración de los valores, éstos serían susceptibles de creación y destrucción, serían productos humanos, arbitrarios como pensamientos e imaginaciones humanos. No se trataría, por consiguiente, de descubrir los valores, dice Hartmann, sino simplemente de inventarlos. Pero en el dominio axiológico la cosa inventada carece de poder convincente sobre el hombre. El sentimiento del valor no se da sin resistencia a las invenciones del pensamiento, sino que es autónomo, dispone de una orientación propia por lo que respecta a los valores.

De acuerdo con Hartmann, los valores poseen el carácter de esencias originales, independientes de todo pensamiento, de todo deseo, de toda avidez. No es la conciencia de los valores la que determina a éstos —como lo afirma la axiología relativista—, sino que son los valores los que determinan a la conciencia estimativa.[7]

7) *Obra citada*, ps. 42, 47.

Para Hartmann los valores son objetos ideales de carácter *en sí,* aprehensibles por el sujeto independientemente de toda experiencia, en una visión intuitiva *a priori.*

Hartmann ofrece el ejemplo de un filósofo moderno que no tiene escrúpulos en declararse partidario del reino de las ideas de Platón en un sentido casi literal, no obstante que estas ideas se han revelado desde hace mucho tiempo como géneros hipostasiados.

En su *Etica* escribe: "Se sabe desde hace largo tiempo que existe, además, *otro* reino del ser que no es el de la existencia, es decir, el de las cosas reales y de la conciencia real. Platón llamóle el reino de las ideas, Aristóteles el del εἶδος y los escolásticos el de la *essentia.* Después de haber sido privado de sus derechos en los tiempos modernos y de su largo desconocimiento por el subjetivismo, ha sido nuevamente reconocido en nuestros días, con relativa exactitud, en lo que la Fenomenología llama el reino de la esencia."

Y en otra parte: "En cuanto a su modo de ser, los valores son ideas platónicas. Forman parte de ese otro reino del ser, descubierto por Platón, aprehensible por intuición espiritual, aunque no visible con los ojos ni palpable con las manos."[8]

Estas citas demuestran cómo entre los fenomenólogos el platonismo se encuentra actualmente en plena boga.

Según Hartmann, los valores son esencias independientes, que no provienen ni de las cosas reales

8) *Obra citada,* p. 108.

ni de los sujetos. No son espejismos formales, sino contenidos, *materias, estructuras,* que forman un *quale* específico de toda cosa, proporción y persona.

El hecho —dice Hartmann— de que los valores formen un reino en sí, un verdadero κόσμος νοητός más allá de la realidad y de la conciencia es un hecho de la mayor importancia para la ética. Tal reino no es inventado, sino que de hecho existe como esfera ética ideal.

En su calidad de esencias ideales y *en sí,* los valores constituyen, por consiguiente, un mundo espiritualista y metafísico. A mi entender, la axiología de Hartmann no puede ser considerada, por lo mismo, más que como un espiritualismo metafísico.

Para caracterizar esta esfera del *ser en sí ideal* de los valores, Hartmann escribe: "Primordialmente los valores son los objetos de una esfera ética ideal, de un reino que posee sus propias estructuras, sus propias leyes y su orden propio. Esta esfera se vincula de una manera orgánica a la esfera del ser lógico y matemático, lo mismo que a la de otras esencias puras."[9]

El *ser en sí ideal* de los valores no es tampoco susceptible de una definición como el ser real del mundo físico. El ser y el valor, la realidad y la idealidad son géneros supremos; no pueden, por consiguiente, subordinarse a nociones más generales todavía, lo que sería indispensable para dar una definición en debida forma. Son, sin embargo, caracterizables.

9) *Obra citada,* p. 136.

Según Hartmann, esos valores no se engendran por el acto de su intelección, como tampoco se engendran por el acto de su intelección los pensamientos y las representaciones. El conocimiento de los valores es, por consiguiente, conocimiento verdadero de un ser, exactamente análogo al conocimiento teórico. Frente al sujeto, el objeto del conocimiento de los valores es un ser tan independiente como las relaciones espaciales lo son para el conocimiento geométrico y los objetos físicos para el conocimiento de las cosas. La intelección de los valores es un acto tan trascendente como cada acto de conocimiento verdadero y está provisto de todo el peso del problema de la transcendencia. En el acto de la intuición de los valores el sujeto se comporta de un modo puramente receptivo. Está determinado por su objeto, es decir, por el valor en sí... Y no es el sujeto quien, por su parte, determina los valores.[10]

Siendo un ser ideal, el ser de los valores es indiferente respecto de la existencia o de la nada. Mas lo que es característico para el valor es el *deber*.

De acuerdo con Hartmann, el modo de ser de los valores es el de un deber ser ideal. Lo que resulta del valor en sí de alguna cosa es su deber ser absoluto.

Siendo el deber ser ideal el modo de ser de los valores, implica la tendencia hacia la realidad. El deber ser de los valores afirma la realidad donde ésta subsiste, aspira a la realidad donde ésta no subsiste.

A pesar de todo, el valor y el deber ser no son

10) *Obra citada*, p. 135.

idénticos: el deber significa la tendencia hacia alguna cosa, mientras que el valor significa el *objeto* de esa tendencia.

Hartmann establece una distinción entre la *materia* del valor y el *carácter* de valor. La materia es el soporte de un carácter de valor. El valor ético de la confianza no es la confianza misma. Esta no es más que la materia, es decir, una correspondencia específica entre personas. El carácter de valor de la confianza no coincide con esta relación ni en su realidad, ni en su idea. La materia es la idea de la confianza. Es un ser *ontológico* y no *axiológico;* en el sentido fenomenológico es una estructura esencial ideal de una relación particular del ser. Por el contrario, el valor de la confianza es totalmente otra cosa, es irreductible, un *"ens sui generis"* dado en el sentimiento de valor.

La esencia material de la fidelidad es diferente de la de la confianza y el valor de la fidelidad difiere también del de la confianza.

Aunque el valor y su materia se encuentran íntimamente ligados, el valor permanece diferente de su materia, se apoya en ésta, confiriéndole la luminosidad de un sentido, la importancia de un orden superior, que aunque sea eternamente trascendente a la esencia ontológica de la materia la pone en relación con el orden inteligible de los valores.[11]

De acuerdo con Hartmann, los caracteres de valor subsisten independientemente de la conciencia. Esta puede aprehenderlos o no, pero no crearlos ni ponerlos espontáneamente.

11) *Obra citada* p. 134.

Esto no se aplica igualmente a la materia del valor. El sujeto puede crearla —por ejemplo al establecer una relación de confianza—, pero no cambiar su carácter de valor. El enunciado de que "los valores son en sí" no se relaciona, por consiguiente, más que con los caracteres de valor.

El conocimiento de los valores se lleva a cabo por mediación del sentimiento. Este sentimiento de valor, propio de cada hombre, es lo que, en última instancia, se designa como la buena y la mala conciencia. Tal sentimiento no responde cuando se le llama, sino que habla por sí mismo. Representa un poder independiente que escapa a toda influencia de la voluntad humana, lo que explica por qué el hombre piadoso consideraba el sentimiento de valor, es decir, la buena o la mala conciencia como una emanación divina, como la "voz de Dios".

Hay, por lo tanto, un gran número de valores en plena actividad en el alma humana, no aprehendidos y analizados por la investigación científica del pensamiento consciente.

Según Hartmann, esta investigación científica constituye la tarea de la filosofía de los valores. Sus descubrimientos tienen, por consiguiente, un carácter secundario y reflexivo. Los descubrimientos científicos de la filosofía de los valores presuponen descubrimientos primarios, todos ingenuos. En el dominio de la ética, por ejemplo, esos descubrimientos se hacen de tal modo que cada conflicto de la vida plantea nuevos deberes al hombre y puede conducirle a la intelección de valores desconocidos. Se puede, por tanto, establecer que es la humanidad misma la que por instinto está perpetuamente tra-

bajando en el descubrimiento de valores primarios, sin tener la conciencia de perseguir una meta. Así, no hay una absoluta inacción en la conciencia del valor. Son solamente las nociones de éste las que dan la apariencia engañosa de una inacción semejante, porque esas nociones de valor son más duraderas que los límites variables de la intuición de los valores.

No hay trasmutación de valores. Según Hartmann, los valores son por sí mismos inmutables. Su esencia es eterna e independiente de la historia. Lo que cambia es *únicamente la conciencia de los valores*. En su desplazamiento, el círculo luminoso de la conciencia de los valores secciona en cada ocasión una pequeña parte del reino inmenso de los valores. Esta es siempre la sección que la conciencia de los valores ha "visto" intuitivamente. Esta sección se desplaza sobre el plano ideal de los valores y así varía la selección de los valores que forman la medida de lo real. De esta manera se explica el cambio de las apreciaciones axiológicas y también de los valores morales. Este cambio revela la estrechez de la conciencia de los valores, pues el descubrimiento de valores hasta entonces ignorados va unido, de ordinario, a una pérdida de los ya establecidos, a un olvido de éstos, a su desaparición. Y la progresiva ampliación de la conciencia del valor provoca siempre una disminución de su intensidad.[12]

El pensamiento sigue, cojeando penosamente, el desplazamiento imperceptible del círculo luminoso proyectado por él sobre el plano ideal de los valo-

12) *Obra citada*, págs. 43-45.

res. Este movimiento de las nociones de valor se produce con lentitud, de un modo pesado, discontinuo, por movimientos bruscos e irregulares, de suerte que los términos medios de una más fina diferenciación son pasados por alto. Por esta razón —dice Hartmann— son los espíritus más delicados los que, en el curso de las diversas épocas han descubierto los valores ignorados o —para emplear un término aristotélico— las *virtudes anónimas.*

Un momento de esta marcha progresiva en el descubrimiento de los valores fué, por ejemplo, la revelación del valor ético del amor por Jesús.

La visión intuitiva de los nuevos valores, a menudo, origínase en la crítica de los ya establecidos. Así, estos descubrimientos provocan una reacción de defensa en quienes no pueden intuir todavía los nuevos valores y consideran lo novedoso como indicación negativa, o como desprecio de los antiguos valores.

La idea que surge debe, por consiguiente, realizar una labor destructora previa, si quiere hacerse un lugar.

Los descubrimientos de nuevos valors se deben, en general, a los héroes, a los profetas, a los creadores de religiones, a los portadores de ideas. Ellos son los que revolucionan a la multitud. Pero no inventan valores; sólo pueden descubrirlos. Y estos descubrimientos están también condicionados, pues el jefe no puede descubrir sino lo que late en el sentimiento de la multitud. Es él —señala Hartmann— quien, por así decirlo, *lee* los nuevos valores en los humanos corazones, los trae a la luz de la conciencia, los exhibe y les confiere expresión.

El portador de ideas es, por consiguiente, el *mayéutico* de los valores. El tiempo no es siempre favorable a los proclamadores de nuevos valores y, a menudo, mueren incomprendidos en una sombría soledad. La razón de esto es que los valores no recogidos en las muchedumbres no pueden hallar resonancia en éstas.

Mas, ¿por qué razón la muchedumbre entera, antes de que surja el portador de ideas, busca ya los nuevos valores en la misma dirección? La respuesta es —dice Hartmann— que hay solamente un valor que se encuentra situado en el lugar hacia el cual se dirigen todos los ojos, guiados por el mismo deseo, por idéntica pena. Lo que significa —prosigue Hartmann— que los valores poseen un ser independiente de toda invención y todo deseo.

No es, por consiguiente, la conciencia de los valores la que a éstos determina, sino que son los valores los que determinan a dicha conciencia.[13]

Volveremos todavía sobre las conclusiones prácticas que se pueden deducir de estas doctrinas. Desde el punto de vista teórico se impone la siguiente objeción:

Si el conocimiento de los valores fuera un conocimiento verdadero de un ser independiente del sujeto, es decir, un conocimiento objetivo, igual al de las cosas físicas y al de las relaciones matemáticas, debería ser susceptible también de verificación y refutación por los objetos reconocidos.

Ese criterio típico para todo conocimiento de un ser está dado de una manera clara en el dominio

13) *Obra citada*, págs. 45-47.

del conocimiento de los objetos físicos y en el de las relaciones matemáticas. Pero falla absolutamente en el conocimiento de los valores, pretendidas esencias trascendentes, independientes del sujeto. A nuestro entender, la aprobación por la multitud no es un criterio filosófico.

Según Hartmann, el saber apriorístico que se expresa en el sentimiento de valor no posee un carácter intelectual. Ese saber primario de los valores es un conocimiento emotivo que constituye la base de toda reflexión axiológica. Pero en Hartmann los valores no son más que reconocidos por el sentimiento e imperan de un modo soberano en una esfera trascendente, en la región nebulosa de lo "en sí ideal". Y el sentimiento de valor sólo puede advertirlos a la distancia, tal como en la lejanía advierten los ojos un objeto físico. Para el fenomenólogo, el término "sentimiento de valor" significa: sentir el ser independiente y objetivo de los valores.

El ser de los valores, en una esfera en sí, libra los sentimientos de valor de toda sospecha de no ser objetivos. Y la convicción del ser de una esfera, existente en sí, deriva del hecho de que no se puede provocar arbitrariamente un sentimiento de valor; del mismo modo que no se puede construir arbitrariamente un conocimiento matemático. Tanto en un caso como en otro se trata del conocimiento de un ser objetivo —dice Hartmann—. Ese ser objetivo del valor puede ser reconocido o no por el sentimiento, pero éste no puede modificar su objeto, pues el ser en sí del valor es independiente del sentimiento. De donde concluye Hartmann: "No se pue-

de sentir como valioso más que lo que en sí tiene valor."[14] Se puede, además, ser incapaz de experimentar tal sentimiento. Mas cuando se es capaz de éste, no se puede sino experimentar el valor tal como es en sí y no como no es.

El sentimiento de valor no es, por consiguiente, menos objetivo que el conocimiento matemático, sólo que su objeto, el valor, se encuentra un poco velado por el carácter emotivo del acto del conocimiento. Pero el conocimiento ulterior no puede tampoco cambiar la estructura del valor, que es la estructura de un objeto en sí. Quien no reconozca los valores tal como son en la esfera ideal en sí es víctima de un "error axiológico". Y el que se exhibe incapaz de reconocer los valores tal como son en la esfera en sí es víctima de una "ceguera axiológica".[15]

El error y la ceguera residen en la ausencia de concordancia entre el *conocimiento* y el *ser en sí*, independiente de todo conocimiento y todo error. En el conocimiento de los valores este ser en sí independiente es el valor. Según Hartmann, la analogía entre el conocimiento axiológico y el teórico es, por consiguiente, completa, excepción hecha del carácter emotivo del acto del conocimiento de los valores.

La filosofía de los valores o axiología tiene la misión de exhumar los tesoros de la visión intuitiva de los valores y traerlos a la luz de la conciencia científica. Hay, por consiguiente, una forma emotiva y una forma abstracta del conocimiento de los valores. El conocimiento de éstos se puede expresar en juicios. Pero dichos juicios tienen siempre carácter intencional.

14) *Obra citada*, p. 141.
15) *Obra citada*, p. 141, 142.

En la expresión: *La alegría del mal ajeno es condenable,* doy a entender un sentimiento de valor, pero no es este sentimiento lo que constituye el objeto del juicio. Lo que éste tiene presente es la condenabilidad objetiva de la alegría del mal ajeno, absolutamente independiente del sentimiento. El juicio de valor se relaciona, por tanto, con algo objetivo, con una esencia *en sí.*

Según Hartmann, el conocimiento de los valores no se funda en la experiencia, sino que su validez es apriorística, es decir, independiente de toda experiencia. Para reconocer si el objeto de la experiencia tiene valor, y cuál es este, hace falta el previo aporte de la medida axiológica, en el sentimiento *a priori* de los valores. Se trata de una aprioridad no intelectual y reflexiva, sino emocional e intuitiva. La realidad de la experiencia no contiene la medida de los valores, pero es lo mensurable que se ofrece a las medidas apriorísticas de los valores. [16]

Según Hartmann, el conocimiento del ser ideal no se obtiene más que por un solo modo de conocimiento —el apriorístico— importando poco que los actos de conocimiento sean de carácter intelectual o emotivo. El sentimiento de valor y el discurso lógico se encuentran pues al mismo nivel.

Pero mientras que Kant puede probar la aprioridad de sus categorías y de las relaciones matemáticas, al demostrar su validez objetiva para toda experiencia posible, Hartmann no puede probar la validez objetiva de sus valores. Su teoría de la *aprioridad práctica* de los valores carece, por consiguiente, de un fundamento sólido.

16) *Obra citada,* págs. 49-51, 113, etc.

En el sentido clásico kantiano, la aprioridad no es más que una cuestión de validez de un elemento de la conciencia y no una cuestión de su origen. Pero lo que Hartmann llama aprioridad del conocimiento de los valores no se refiere más que a los orígenes de ese conocimiento, mientras que la validez apriorística de sus contenidos no es verificable. Aquí, a mi entender, no se trata, por lo tanto, de una verdadera aprioridad. En mi propia filosofía de los valores he podido demostrar por qué razones una axiología no puede tener carácter apriorístico. De esto hablaré en el último capítulo.

La trascendencia de los valores, su *ser en sí* proclamados por Hartmann, no son sino una *trascendencia ideal,* un *ser en sí ideal* y no real. Los valores subsisten independientemente de su realización, más por su deber-ser tienen una tendencia a la realidad.

Sólo el sujeto humano tiene el poder de trasponer al ser real el deber ideal de los valores. El sujeto práctico es el mediador entre el valor y la realidad y por su función los valores ideales pueden convertirse en principios ontológicos que forman la realidad. [17]

El deber que emana del valor se dirige al sujeto humano como instancia mediatriz en el mundo real y es ese sujeto quien posee la libertad de encaminarse en el sentido de la realización de los valores o de no hacerlo. Es en el sujeto activo donde el *deber-ser* de los valores se transforma en un *deber-hacer.* Pero esto no es una necesidad física. Es justamente la libertad del sujeto frente a la necesidad de los valores

17) *Obra citada,* cap. 19 (p. 159-171), p. 272, 273.

la que —para Hartmann— representa un valor constitutivo para el ser moral.

Por su tendencia metafísica de dar a los valores ideales lo que no poseen —la realidad— el sujeto deviene una *personalidad*. Así, no es Dios, dice Hartmann, sino el *hombre* el que es una personalidad y es la ética la que da a este los atributos de la *divinidad* [18]. Un ser personal sólo es metafísicamente posible sobre el límite de las determinaciones ideales y reales, es decir, como escena del choque de ambas, de su oposición y de su reunión, como el enlace de dos mundos, el *ontológico* y el *axiológico*.

El solo hecho de que la mediación no se realice automáticamente, ya que el sujeto tiene la libertad de intervenir o no, de suerte que es responsable de lo que realiza desde el punto de vista ético, es lo que constituye la personalidad del mismo sujeto. Así, por su actitud práctica, el sujeto personal deviene el portador de valores positivos o negativos. El sujeto personal es, por consiguiente, un ser ontológico y axiológico a la vez.

Es justamente la debilidad de los valores lo que condiciona la posición eminente de la persona en el mundo, como única instancia capaz de lograr que aquellos trasciendan del ser ideal al ser real. Una metafísica de los valores que considerara a éstos como principios ontológicos, realizables por Dios o por una razón universal, quitaría al hombre toda razón de ser, pues, en tal hipótesis, los valores no tendrían necesidad del hombre para ser realizables. Un deber para el hombre en el mundo no es posible más que

18) *Obra citada*, p. 168-180, 225.

bajo la condición de que existen valores que sin la participación de aquél permanecerían irrealizados. Es este deber el que fundamenta la dignidad del hombre, su posición particular en medio de todos los seres.

Se podría, por consiguiente, decir que el sujeto personal es el administrador libre del deber axiológico en el mundo real. Pero esta libertad se encuentra limitada por el hecho de que —según la concepción hartmanniana— los valores son entes independientes del sujeto y absolutos. Así, por un *pecado* contra los valores reconocidos por el sentimiento y subsistentes en el reino del *ser en sí ideal,* el hombre deviene culpable. [19] Hay, por tanto, deshonestos administradores del deber axiológico.

Hartmann admite, además, conflictos *intramorales,* no entre un valor positivo y uno negativo, sino entre dos positivos, como —por ejemplo— entre el amor y la justicia. Pero estima que no se trata de una antinomia de la razón, sino de una antinomia del ser en sí. [20]

Solución bien sorprendente, pues la filosofía kantiana había supuesto que toda antinomia lo es del conocimiento y no del ser. Ernst von Aster dice que la transposición hartmanniana de las antinomias al ser en sí es característica de la trayectoria seguida constantemente por Hartmann para sostener su noción realista del conocimiento. [21] Pero, a juicio nuestro, esta consecuencia es justamente la que hace resaltar la imposibilidad de defender el realismo gno-

19) *Obra citada,* p. 164.
20) *Obra citada,* p. 193, 194, 269.
21) E. v. ASTER: *Philosophie der Gegenwart,* Sijthoff, Leiden, 1935, p. 97.

seológico y axiológico de Hartmann, aunque sea innegable que su filosofía de los valores es un sistema imponente y lleno de ingenio.

Hartmann reclama para sus valores las determinaciones *en sí* e *ideal*. Pero, a mi entender, y según el sentido de la tradición de toda filosofía crítica, la noción del *en sí ideal*, no es más que una *contradictio in adjecto*. Porque la noción del *en sí* niega la correlación del objeto con el sujeto, correlación que precisamente le es atribuída por la noción de lo *ideal*.

La única razón de la que Hartmann deduce la necesidad de admitir un ser en sí para los valores en un reino ideal platónico es la de que no se puede provocar arbitrariamente un sentimiento de valor, como tampoco puede provocarse arbitrariamente un conocimiento matemático.

A mi entender, esta conclusión es sumamente audaz. Pues la imopsibilidad de provocar arbitrariamente un sentimiento de valor o un conocimiento matemático sólo permite admitir unos vínculos inmanentes e inmutables en toda determinación axiológica y matemática.

La idea de reinos en sí de esencias axiológicas y de esencias matemáticas, me parece una conclusión poco crítica.

Para justificar su metafísica fenomenológica, dice Hartmann:

"El que quisiera dudar del ser en sí ideal, estaría obligado a dudar también del ser en sí real." [22]

Nosotros le contestamos: Pues bien, dudamos igualmente de este último, pues el ser objetivo de las cosas físicas no implica su ser en sí.

22) N. HARTMANN: *Ethik*, Berlín, 1926, p. 139.

He mencionado el ejemplo de la condenabilidad de la alegría por el mal ajeno. En el juicio: *la alegría por el mal ajeno es condenable,* expreso un sentimiento de valor. Pero, según Hartmann, no es este sentimiento lo que constituye el objeto del juicio. Aquello a que el juicio tiende es la condenabilidad objetiva de la alegría por el mal ajeno, con absoluta independencia del sentimiento. El juicio de valor se refiere, por consiguiente, a una cosa objetiva, a una esencia *en sí* y no obstante ideal.

Pero hay que preguntar: ¿Existe un hombre capaz de imaginar una condenabilidad de la alegría por el mal ajeno en sí, independiente de todo sentimiento y de todo sujeto? El modo de ser de esta *condenabilidad en sí,* independiente de todo sentimiento y de todo sujeto, no puede ser, por lo mismo, representada más que como un fantasma, pues esa fenomenología de los valores afirma que existen modos subjetivos de sentir que son independientes de los sentimientos y de los sujetos que pudieran experimentarlos. ¡En cuyo caso, esos modos materializados de sentir son espectros! De no admitir la posibilidad de tal existencia, no se puede más que suponer que esos valores, esencias absolutas, no son sino géneros hipostasiados. Y esta es nuestra opinión.

En el capítulo anterior habíamos dicho ya que es característico del absolutismo axiológico tradicional no tener en cuenta el carácter ficticio de la objetivación de los valores por simple abstracción de sus relaciones con el sujeto.

Esta es, también, la falla del absolutismo axiológico de Hartmann.

A mi entender, se puede decir que, en general, un

absolutismo axiológico que arbitrariamente hace abstracción de la relación natural de los valores con el sujeto es —desde el punto de vista político la doctrina conforme al Estado absoluto o totalitario en el sentido de Tomás Hobbes. Pues los valores, impuestos a los ciudadanos por no importa qué autoridad, se hacen simplemente pasar por entidades absolutas, en sí, inmutables, independientes del sujeto y de sus sentimientos y, por consecuencia, independientes también de la protesta del sentimiento humano. En oposición a la misma, una axiología relativista que tiene en cuenta la relación fundamental de los valores con el sujeto, está, por consiguiente, obligada a atribuir al sujeto y a su sentimiento la decisión suprema sobre la validez o no validez de este o aquel valor. En consecuencia, una axiología relativista se encuentra obligada a la admisión, igualmente, de una apreciación *contraria* a la que prevalece, en tanto que aquella es experimentada por el sentimiento del sujeto. De aquí que una axiología relativista sea siempre un peligro para un régimen dictatorial, pues revela también la relatividad de los valores impuestos por la autoridad.

En cuanto al absolutismo axiológico de Hartmann, me parece implicar el peligro de poder servir de marco teórico a un absolutismo *oclocrático*. Para concebir esta aserción no se requiere más que traer a la memoria la descripción hartmanniana del modo de descubrir valores, que ya hemos expuesto. Según esta concepción, los descubrimientos de nuevos valores provienen, en general, de los *grandes guías éticos*, de los creadores de religión, de los portadores de ideas. Estos son los que revolucionan a las muche-

dumbres, pero no inventan los valores, sino que sólo pueden descubrirlos. Y esos descubrimientos están también condicionados, pues el guía no puede descubrir sino lo que "obscuramente vive en el sentimiento de valor de la multitud... El es quien, por decirlo así, lee los nuevos valores en los corazones humanos, los recoge, les trae a la luz de la conciencia, los exhibe y les da expresión." El portador de ideas es, por consiguiente, el *mayeútico* de la *multitud*. Pero el tiempo no siempre es favorable a los proclamadores de nuevos valores y a menudo mueren desconocidos, en una sombría soledad. La razón de esto —dice Hartmann— es que los valores no recogidos en el pueblo no pueden encontrar resonancia en éste. [23]

Así, un demagogo cualquiera no tendría necesidad sino de hacer apelación a los instintos más bajos del pueblo —por ejemplo, proclamar el valor negativo del derecho y el positivo de la violencia, el negativo de la inteligencia y el positivo de la incultura— para estar seguro de descubrir lo "que vive oscuramente en el sentimiento de valor de la muchedumbre" y obtener la mayor resonancia posible.

Lo que —entiendo yo— es muy peligroso, es que, para Hartmann, tal resonancia es un criterio axiológico y metafísico. "Donde el proclamador se halla solo —dice Hartmann— sin resonancia alguna, allí se justifica preguntar: ¿No es solamente una idea o un sueño solitario lo que hace pasar por un valor? Pero cuando la chispa se torna fuego y la idea evocada y liberada por el proclamador se repite en lo interior de un gran número de semejantes, entonces

23) HARTMANN: *Ethik*, p. 45, 46, 47.

la pregunta no tiene cabida. Por el contrario, hace falta preguntar: ¿Qué es lo que obliga a toda esa gente a buscar el mismo valor en la misma dirección? La única respuesta, al efecto, es —según Hartmann— que no hay más que un solo valor que se encuentre situado en el lugar hacia el cual se vuelven todas las miradas, guiadas por la misma pena, por idéntico deseo."

Y continúa Hartmann: "Lo que significa que, de hecho, los valores poseen un ser independiente de toda invención, de todo deseo. Y ello significa, además, que no es la conciencia de los valores la que determina a éstos, sino que los valores determinan a dicha conciencia." [24]

De lo anterior seguiríase, por tanto, que aquellos que no formaran parte de la multitud entusiasta, quedarían despojados de toda posibilidad teórica de protestar contra los valores descubiertos por el jefe. Pues ya no sería la protesta contra la invención de un demagogo que ha acertado a seducir a la muchedumbre, sino la protesta contra un *ser en sí*, contra una entidad metafísica.

Es cierto que, según Hartmann, el sujeto personal conserva siempre la libertad de no encaminarse a la realización de esos valores, pero, en este caso, podría ser estigmatizado, bien como víctima de una *ceguera axiológica*, bien como *administrador deshonesto* del deber axiológico. En todo caso, semejante defensor de la verdadera cultura "sería excluído de la comunidad popular" —como lo expresa una frase actualmente en boga.

24) *Obra citada*, p. 47.

Es, por consiguiente, una cosa peligrosa considerar la aprobación por la multitud como un criterio axiológico del ser en sí de los valores, según lo hace Hartmann.

"Frente a aquellos —dice León Brunschvicg— a quienes la muchedumbre venera como santos o aclama como héroes, esperando que la protejan contra sus propias flaquezas y hagan posible que escape a las consecuencias de sus propias faltas, el sabio que se niega a hacer la limosna de una promesa ilusoria de éxitos, y cuya caridad sólo propone a los otros elevarlos al plano en que él se encuentra, permanece siempre impopular." [25]

Este tipo de jefe, esbozado por Brunschvicg es el que, a juicio nuestro, debe ser opuesto al de Hartmann, pues, en el fondo el portador de ideas en el sentido hartmanniano no es más que un esclavo de los instintos de la masa.

El error que se oculta en el absolutismo axiológico de Hartmann y de Scheler no es otro sino la elevación de una ficción temporal al rango de una verdad eterna: la ficción de la objetivación de los valores por abstracción de sus conexiones con el sujeto, en quien arraigan. Es un deber filosófico y práctico a la vez desenmascarar esas ficciones, que, a la larga, pueden resultar nocivas. El mismo fundador del *ficcionalismo* teórico, Hans Vaihinger, exigía ya la *eliminación de la mentira.*

25) L. BRUNSCHVIGG: *Les Ages de l'Intelligence* (Alcan, París, 1934), págs. 149-150.

CAPÍTULO IV

La ciencia fundamental de los valores: Johannes Erich Heyde

La oposición evidente entre la concepción axiológica de los fenomenólogos y la experiencia natural de los valores, hace resaltar la necesidad de un estudio objetivo de los hechos axiológicos, libre de todo prejuicio metafísico. Es a un filósofo relativamente joven, mucho menos conocido que los fenomenólogos, pero dotado de un espíritu penetrante, a quien somos deudores de tal análisis exacto de los hechos axiolólogicos: Johannes Erich Heyde, nacido en Polkenberg en 1892, profesor en Greifswald. Heyde es discípulo de Johannes Rehmke, célebre pensador que ha inaugurado una corriente filosófica particular: la *Grundwissenschaft*.

Rehmke exige que la filosofía no se ocupe de cosas especiales, sino de lo dado simplemente, sin determinación alguna, es decir, de la cosa simplemente (*schlechtweg*), de la variación simplemente, del psiquismo simplemente, etc. Según Rehmke, la filosofía carece de prejuicios, pero no de supuestos, puesto que admite datos. Una tal filosofía es la que Rehmke llama *Grundwissenschaft*, es decir, la *ciencia fundamental*.

La *Grundwissenschaft* es el análisis conceptual de los hechos más generales de la conciencia.

Con un éxito notable Johannes Erich Heyde ha aplicado el método de su maestro Rehmke a la investigación de los valores. Bajo el título de *Wert, eine philosophische Grundlegung,* ha publicado un libro, aparecido en 1926, que por sus determinaciones y distinciones penetrantes, desde el punto de vista lógico, fué muy favorable a la investigación axiológica.

El estudio de todo dato que tenga el nombre de *valor,* es, primeramente, de naturaleza *ontológica.* Por ello entiende Heyde toda investigación que se refiera a la esencia de un objeto, mientras que la investigación psicológica considera el mismo objeto en su relación con la conciencia personal. La investigación ontológica trata de descubrir el qué del objeto dado, mientras que la psicológica se ocupa de la manera de darse este *qué.* [1]

Sólo después de haber reconocido lo que es el valor, se puede investigar su relación con la conciencia. Por consiguiente, la investigación ontológica del valor tiene —según Heyde— la primacía. Se parece, sin duda, a ese modo de investigación que Husserl ha denominado *investigación fenomenológica.* Sin embargo, los resultados de la investigación ontológica sobre los valores, realizada por la ciencia fundamental, difieren totalmente de los de la fenomenología axiológica, pues la primera no tiene los prejuicios dogmáticos de la última.

La cuestión primordial para Heyde se enuncia así:

1) J. E. HEYDE: *Wert, eine philosophische Grundlegung,* Verlag Kurt Stenger, Erfurt, 1926, p. 14.

¿Cuál es el hecho que corresponde al producto fonético de *valor*?[2]

En este caso, la respuesta es que hay dos maneras de emplear el término *valor*.

Primera: Algo tiene valor.

Segunda: Algo es un valor.

Hay que distinguir, por consiguiente, el objeto de valor y el valor del objeto. Todo objeto que tiene valor es un objeto de valor. Y todo valor propio de un objeto es el valor de tal objeto. Entre esos dos factores y el objeto, considerado como desprovisto de todo valor, establece Heyde las tres ecuaciones siguientes:

Primera: Objeto de valor = objeto más el valor del objeto.

Segunda: Valor del objeto = objeto de valor menos el objeto.

Tercera: Objeto = objeto de valor menos el valor del objeto.[3]

Mientras que el valor del objeto posee un carácter general, el objeto de valor tiene un carácter particular.

Toda noción general es invariable, sólo lo particular es variable; estando, por ejemplo, desde luego, unido a *una* noción general —digamos, la noción *angular*—. Y, después, a otra— digamos, la noción *redondo*. El que habla de un cambio de valores, no puede, por consiguiente, tener presente más que el

2) *Obra citada*, p. 21.
3) *Obra citada*, p. 24.

hecho de que un objeto está dado ahora con un valor distinto del que anteriormente tenía.

Es posible distinguir dos especies de generalidades.

Primera: La generalidad de determinación.

Segunda: La generalidad de relación.

La primera significa una determinación necesaria y perpetua de un objeto, como, por ejemplo, la forma de un cuerpo.

La segunda, es decir, la generalidad de relación, significa una determinación que no pertenece a un objeto sino en su relación con otros objetos. La última casa, por ejemplo, no es la última sino en relación con las demás.

La generalidad del valor es una generalidad de relación. Pues un objeto sólo puede ser considerado como valor en relación con otro dato. Mientras que la forma es una determinación imperdible, sin la cual el objeto no puede ser representado, el valor no es una representación imperdible del objeto.

El valor de los objetos no tiene, por lo tanto, el carácter de una generalidad de determinación, sino el de una generalidad de relación.

De acuerdo con Heyde, el valor es, por consiguiente, una noción de relación y no de esencia. El valor es una relación de un objeto con un sujeto.[4]

Siendo una noción de relación, el valor de los objetos no puede ser una cualidad, como lo pretenden Max Scheler y Nicolás Hartmann. Es decir, no es una cualidad primaria en el sentido de John Locke, porque, en ese caso, debería ser una determinación necesaria del objeto, propia del objeto como tal.

4) *Obra citada*, p. 46-47, 52, etc.

Más, según Heyde, el valor no es jamás concebible si sólo se tiene en cuenta el objeto mismo. El valor únicamente es concebible como valor para un sujeto apreciante.

Se podría, todavía, admitir que el valor fuera una cualidad secundaria, como las cualidades *rojo* y *dulce*, que sólo son posibles en la relación de un objeto con un sujeto. Pero esta subsunción de los valores bajo las cualidades secundarias de Locke es, asimismo, insostenible. Porque lo que llamamos color es susceptible de ser fundado físicamente y es reducible a oscilaciones que actúan sobre el sujeto y que son matemáticamente determinables.

Por el contrario, el valor no tiene sus raíces en ningún estado del objeto determinable matemáticamente. La expresión valor no es, por consiguiente, el signo de estados objetivos en su relación con el sujeto, como —por ejemplo— el término color. El término valor no es más que el signo para la relación misma con el sujeto.

La imposibilidad de una subsunción de los valores bajo las cualidades secundarias deriva igualmente del hecho de que las cualidades secundarias sólo pertenecen a los objetos materiales, mientras que el valor es propio también de los fenómenos espirituales. Las cualidades secundarias se refieren a los sentidos, los valores a la conciencia. En fin, las cualidades secundarias, como el color, el tono, el olor, son siempre, desde el punto de vista psicológico, algo objetivo, mientras que el valor no es aprehensible de una manera propiamente objetiva, pues la conciencia de estado, es decir, de los factores emocionales, interviene en cada experiencia axiológica. La cualidad se

refiere a la sensación, el valor al sentimiento, a la emoción.[5]

Estas consideraciones de Heyde refutan de una manera concluyente las doctrinas de Scheler, que considera los valores como cualidades y es de tal modo inexacta, que no dice lo que entiende por cualidad. Lo mismo acontece con la afirmación de Hartmann de que el valor posee el carácter de un ser *en sí*. No hay valores sino para alguien y no valores *en sí* —dice Heyde— pues si los hubiera serían *valores para nadie.*

Siendo la relación de un objeto con un sujeto, el valor es subjetivo y relativo y no hay más valor que el subjetivo y relativo.

Mas, con esta determinación justa y clara, Heyde sólo establece un subjetivismo y un relativismo formales y no ideológicos. Pues se puede hablar, sin embargo, de valores objetivos o absolutos en el sentido de que son independientes de toda particularidad individual de los sujetos. El valor absoluto sería, por consiguiente, uno para no importa que sujeto, lo que no significa una independencia de su relación con el sujeto.

Por el contrario, se podría hablar de valores relativos en el sentido de valores que dependen de las particularidades individuales del sujeto. Estos últimos son, por consiguiente, valores para un sujeto determinado y no para un sujeto cualquiera.

Según Heyde, hay, por tanto, valores que son absolutos y relativos a la vez. Y esta aserción no es contradictoria, pues el valor, considera-

5) *Obra citada*, p. 87-91.

do como absoluto por su independencia frente a toda particularidad individual del sujeto, permanece relativo en cuanto todo valor, sea absoluto o relativo, no es más que una relación con el sujeto.[6]

Con legítimo derecho admite Heyde que también en otro sentido se podría hablar de valores absolutos u objetivos, sin negar su relación con el sujeto.

El pensador austríaco Cristian von Ehrenfels, uno de los fundadores de la filosofía de los valores, lo mismo que Hugo Münsterberg, han establecido la distinción entre *Eigenwert* y *Wirkungswert.*[7] Se pueden traducir ambos conceptos por los calificativos de *valor propio* y *valor instrumental.* El primero es apreciado por sí mismo; el último sólo por referencia a otros valores, por ejemplo, como medio de realización de éstos.

Los valores instrumentales serían, por consiguiente, deducidos y, en consecuencia, relativos en un nuevo sentido, mientras que los valores propios podrían ser considerados como absolutos, sin que su relación necesaria con un suejto fuera negada.

Pero la concepción característica de la filosofía de Heyde es la que hemos señalado en un principio: es absoluto u objetivo todo valor independiente de cualquiera particularidad del sujeto apreciante, es decir, un valor para no importa qué sujeto. Siendo no obstante una relación de un objeto con un sujeto, esta noción de valor absoluto de Heyde nos parece completamente sostenible, es decir, lógica-

6) *Obra citada,* p. 92-97.

7) CH. v. EHRENFELS: *System der Wertheorie,* 1898, tomo I, p. 76.— H. MÜNSTERBERG: *Philosophie der Werte,* 1908, p. 25.

mente justificada, mientras que el valor absoluto de Scheler y de Hartmann, que niega esta relación con el sujeto, a fin de asegurar la independencia de los valores frente a toda particularidad individual del sujeto, no es más que un fantasma.

Heyde tiene el gran mérito de haber insistido en la ambigüedad que se oculta en la noción de la *subjetividad de los valores.* Esta implica, en primer lugar, simplemente la relación con el sujeto, es decir, con un sujeto cualquiera; después, la dependencia de las particularidades individuales de los sujetos. Sólo la existencia única de la segunda relación establecería un subjetivismo axiológico arbitrario, no así la de la primera relación, sin la cual los valores quedan flotando en el aire.

Pero, mediante ese estudio, Heyde sólo resolvió la *quaestio juris* de los valores y no la *quaestio facti.* Es decir que tenemos el derecho de concebir la noción de valor absoluto u objetivo en el sentido de un valor para no importa cual sujeto. He aquí la respuesta a la *quaestio juris.* ¿Pero existen de hecho valores que valgan para no importa cuál sujeto? Antes de poder responder a esta *quaestio facti,* Heyde ha tenido que hacer un gran número de análisis especiales, cuyos resultados son muy preciosos para la investigación axiológica.

Con muchos de sus predecesores, constata Heyde que el sentimiento de valor, experimentado por el sujeto, es un goce. [8] Pero, en oposición a ellos, reconoce que el goce experimentado en el sentimiento de valor no es idéntico al goce que el sujeto expe-

8) J. E. HEYDE: *Wert, eine philosophische Grundlegung,* 1926, p. 113.

rimenta momentáneamente como efecto del objeto apreciado. De otro modo, el objeto solo tendría valor en el instante en que produce sobre mí un efecto placentero. Pero una sonata de Beethoven guarda su valor para mí sin que al instante un pianista haga entrar en vibración las cuerdas de un piano. La relación del objeto de valor con el goce es, por consiguiente, constante, mientras que el goce causado por el objeto de valor no es experimentado más que por momentos.

Heyde resuelve este difícil problema de la manera siguiente: La relación de valores —dice— no es una simple relación de causalidad. El valor de la sonata no consiste en el placer inmediato que produce. Pero su valor *se funda* en tal placer. No es, por consiguiente, el objeto de valor —digamos la sonata— lo que causa inmediatamente el sentimiento de valor. Es el goce producido por la sonata el que funda el sentimiento de valor.[9]

Dicho de otro modo: la apreciación de la sonata no significa que uno experimente al instante el goce causado por la sonata, sino que se experimenta un sentimiento de valor en consideración al hecho de que la sonata produce goce. Heyde puede así explicar el hecho de la constancia de los valores a pesar del carácter temporal del goce. De tal descubrimiento derivan consecuencias importantes. Pues si el valor consistiera en el placer producido inmediatamente por el objeto de valor, no haría falta solamente suponer que el objeto de valor produce continuamente placer, sino igualmente que el objeto de valor es siem-

9) *Obra citada*, p. 114.

pre real, pues sólo un objeto real puede producir efectos.[10]

Pero Heyde nos demuestra que, de hecho, el valor no presupone ni la realidad del objeto ni la del estado subjetivo correspondiente. La proposición: "el ventilador tiene valor para los moradores de una habitación" no constata más que el hecho de que encuentro un cierto sentimiento asociado a un objeto. Esta constatación no presupone que el ventilador esté en ese instante en movimiento; no presupone la realidad momentánea del objeto en un sentido más restringido, es decir, la realidad del movimiento del aire. Pero la proposición de que se trata no presupone, tampoco, que los moradores de la habitación experimenten realmente el sentimiento de valor. El que enuncia el juicio de relación "el ventilador tiene valor para los moradores de la habitación" no tiene presente más que la correspondencia bilateral de un sentimiento de valor con un objeto. [11] Si se quisiera afirmar que todo juicio de valor depende de la realidad del sentimiento, no se podría llegar jamás a enunciados de valor en los cuales el sujeto que enuncia el juicio estimativo y aquel para el cual ese valor existe, no son idénticos.

El valor no es para Heyde un concepto de esencias, sino de relación, es decir, la relación de un objeto con un sujeto. Pero toda relación es de carácter general y por ende independiente de la realidad de sus términos correlativos. Este principio es válido para las relaciones matemáticas y naturalmente igual para esta relación que se denomina valor.

10) *Obra citada*, p. 118.
11) *Obra citada*, págs. 148-155.

Al tener en cuenta este hecho, Heyde evita tanto el subjetivismo axiológico como el platonismo axiológico de los fenomenólogos. Los partidarios del subjetivismo que postulaban la realidad actual del sentimiento de valor en un sujeto particular, no podían admitir la existencia de valores que fueran válidos sin la aprobación de un sujeto particular. De otra parte, aquellos que, adhiriendo a la fenomenología de los valores, eliminaron, con la realidad actual del sentimiento de valores en un sujeto particular, toda correspondencia entre un objeto y el sentimiento de valor de un sujeto posible, separaban los valores de toda relación con el sujeto simplemente y los transformaban en esencias espectrales.

Por el contrario, para Heyde, el valor es una relación de correspondencia específica entre el objeto de valor y el sentimiento de valor que, en presencia del carácter general de toda relación, no está ligada a la realidad de los términos correlativos. Al tener en cuenta la diferencia entre la correspondencia de un sentimiento y la realidad del mismo, se puede, por consiguiente, mantener la noción de valor como relación de correspondencia del sentimiento subjetivo de valor con un objeto, sin que ese sentimiento subjetivo sea siempre real.

El verbo *apreciar* significa, por lo tanto: *encontrar* esa correspondencia específica entre un objeto y un sentimiento estimativo. O, de otra manera: apreciar es hallar la correspondencia específica de un objeto con un estado subjetivo.

Siendo una función destinada a encontrar algo, la apreciación no es, por consiguiente, —de acuerdo

con Heyde— un estado psíquico, sino una función lógica, una función del conocimiento.[12]

En la constatación del valor de un objeto, es decir, al reconocer que un objeto se encuentra en específica correspondencia con un cierto sentimiento estimativo del sujeto, me hallo frente a otro problema: el de la *razón del valor* (*Wertgrund*).[13] Al interrogar: "¿Por qué tiene valor el objeto?" hace falta distinguir entre el hecho sobre el cual se funda el valor y el hecho en que el valor consiste. ¡Un valor puede fundarse en la utilidad de un objeto, pero no consiste en esa utilidad! El valor mismo consiste en la referencia del objeto a un sentimiento subjetivo. Mas cuando ese sentimiento de valor está unido al objeto *a causa* de la utilidad del mismo, la utilidad es la *razón* del valor del objeto. Porque he reconocido la utilidad del objeto, reconozco su valor, es decir, la correspondencia de mi sentimiento estimativo con el objeto.

La utilidad y el carácter agradable de un objeto no son las únicas razones de valor; la razón del valor puede ser una relación objetiva o una propiedad objetiva, como, por ejemplo, las proporciones arquitecturales de un edificio, que fundan su valor estético. Por consiguiente, el valor puede fundarse sobre propiedades objetivas, pero no consiste en ellas. Consiste siempre en la relación de correspondencia de un objeto y un estado subjetivo específico.

Gracias a sus investigaciones sobre *la razón de valor,* Heyde ha eliminado varios peligrosos pseudo

12) *Obra citada,* págs. 153-156.
13) *Obra citada,* págs. 161-175.

problemas que han resultado nefastos para la axiología de los fenomenólogos.

A fin de solucionar la *quaestio facti* de los valores absolutos, es decir, la cuestión de su existencia real, Heyde estudia el ejemplo siguiente: un químico constata que cierta sustancia carece de poder curativo, es decir, de valor medicinal. Pero realizando experiencias más exactas descubre que esa misma sustancia tiene, sin embargo, un valor curativo muy grande. Es, por consiguiente, un conocimiento más profundizado del objeto el que ha posibilitado encontrar su valor, es decir, constatar su correspondencia con un sentimiento de valor. Es menester, por consiguiente, que cada conciencia encuentre ese valor, o sea, que cada una halle correspondencia de ese objeto con un cierto sentimiento de valor en tanto que la conciencia llegue a un conocimiento perfecto de ese objeto. Según Heyde, es necesario que todos los seres conscientes reconozcan que ciertos objetos tienen valor, no solamente para unos cuantos, sino para todos los seres dotados de conciencia. El valor para todos, encontrable por todos es lo que Heyde llama valor *absoluto, universal* u *objetivo,* desde el punto de vista de la *questio facti.*[14]

Berkeley ha creado el célebre paradigma de la torre octagonal, que, a la distancia, se considera siempre como redonda, de manera que el hecho de que sea octogonal se pone apasionadamente en duda. Pero esto no puede alterar el hecho de que la torre sea octagonal. Y podría decirse: es necesario que el sujeto, no importa cuál, que se esfuerza en examinar

14) *Obra citada,* p. 195.

esa torre, halle que es octagonal. Aun cuando nadie percibiera la forma octagonal de la torre, tal forma permanecería, sin embargo, como objeto de un posible descubrimiento. Lo mismo acontece —dice Heyde— con el valor absoluto, pues se podría decir igualmente: es necesario que el sujeto, no importa cuál, que se esfuerce en examinar un cierto objeto, encuentre su valor, es decir, su correspondencia con un cierto sentimiento estimativo, y ello independientemente de la naturaleza personal del sujeto que hace ese estudio. De igual modo existiría esta relación aunque no fuera encontrada, de la misma manera que una relación matemática existe ya, aunque sea descubierta más tarde.

Es cierto que, de esta manera, el sentimiento de valor no estaría presente, ni como experiencia real, ni como representación real, de suerte que la conciencia no sería capaz de encontrar la relación con un estado subjetivo. Pero, según Heyde, esta objeción nada prueba contra la relación del objeto con un estado específico del sujeto. Pues su tesis es justamente la de que siendo una relación, es decir, una noción general, el valor no presupone la realidad de sus términos correlativos.

El progreso de la cultura humana exige que el valor absoluto, propio de ciertos objetos, sea reconocido gradualmente por todos los seres conscientes, a fin de determinar toda acción humana. Pero, según Heyde, esta idea no se puede realizar más que en la medida de progreso del conocimiento humano. Pues apreciar significa reconocer el valor de un objeto. El hecho de que la apreciación sea un conocimiento del objeto de valor pone de relieve, por consiguiente, el

valor del conocimiento para el progreso de la cultura. [15]

Se ve que la filosofía de los valores de Heyde desemboca en un intelectualismo axiológico extremado. Sin duda es un gran mérito de Heyde haber podido asegurar una objetividad y aun una especie de absolutidad de los valores, sin verse obligado a sacrificar el carácter relativo de los mismos al sujeto, que se destaca en toda experiencia axiológica. Es igualmente innegable que el intelectualismo axiológico de Heyde, quien considera la apreciación como un conocimiento lógico, representa una reacción natural contra el romanticismo irracional de un Scheler. Pero no puede, sin embargo, pasarse por alto la objeción de que el intelectualismo de Heyde llega, en mi opinión, demasiado lejos.

A mi entender, la correspondencia entre un objeto y un sentimiento no es una relación lógica, porque su contrario no representa una contradicción lógica. Esta correspondencia es, por consiguiente, de carácter irracional.

Pero sea lo que fuera de algunas conclusiones de Heyde, lo que asegura a su filosofía de los valores un rango eminente entre las investigaciones actuales son sus análisis penetrantes y profundos de los hechos axiológicos. Tales analisis constituyen uno de los tesoros más preciados de la filosofía de los valores de nuestro tiempo.

15) *Obra citada*, p. 199.

CAPÍTULO V

La filosofía de los valores fundada en la termodinámica: Guillermo Ostwald

Hemos visto cómo la *ciencia fundamental* trata de explicar el fenómeno de los valores:. hemos mostrado cuáles son las doctrinas axiológicas de dos corrientes típicas de la fenomenología y cuál la concepción del moderno psicologismo. Pero la filosofía alemana moderna incluye todavía muchas corrientes gnoseológicas, cada una de las cuales se manifiesta por medio de una axiología característica. Ni siquiera el naturalismo ha podido resistir a la tendencia actual de tomar posición respecto del fenómeno de las diferencias de valor entre los elementos de la realidad.

Uno de los más eminentes representativos del naturalismo alemán, creador de una axiología naturalista, es Guillermo Ostwald. Nacido en Riga, en el antiguo imperio ruso, en 1853, y muerto en 1932, se dió a conocer universalmente como uno de los fundadores de la físico-química y laureado con el premio Nobel de Química. Fué nombrado profesor de fisico-química en su ciudad natal y luego en la Universidad de Leipzig, donde profesó durante largo tiempo. La química y la física fueron, igualmente, los puntos de partida de la filosofía de Guillermo

Ostwald, que puede caracterizarse como un monismo de carácter dinámico, es decir, un naturalismo que, pese a todo, no es materialista. La doctrina que Ostwald opone al materialismo se denomina *energetismo.*

Según esta concepción de Ostwald, toda experiencia del mundo físico se realiza por mediación de los órganos de nuestros sentidos, los que sólo funcionan cuando hay diferencias energéticas entre ellos, por una parte, y su medio circundante, por la otra. Así, todo lo que captamos del mundo exterior no son más que relaciones de energía, mientras que no podemos realizar la experiencia de una materia. En consecuencia, no tenemos el derecho de suponer una materia ni de adjudicarle realidad. Lo único real es la energía. La materia no es más que un conjunto de diversas energías, espacialmente ordenadas, y todo lo que de la misma predicamos son enunciados sobre las energías. Según Ostwald, el mismo espíritu debe estar subordinado a la noción de energía. La conciencia, por consiguiente, no sería más que una cualidad de una energía específica de los nervios.

En síntesis, el principio del energetismo de Ostpuede ser formulado de la manera siguiente:

La realidad no es sino energía. La materia y lo psíquico son igualmente formas especiales de la energía, análogas a las otras formas denominadas mecánica, térmica, eléctrica, química. Tales energías relaciónanse mutuamente entre sí, ligadas por un principio de equivalencia.[1]

1) W. OSTWALD: *Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus,* Leipzig, 1895.— *Vorlesungen über Naturphilosophie,* Leipzig, 1901, 1902, etc.—*Die Energie,* 1908.—*Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaften,* 1909, etc. etc.

En su penetrante obra intitulada *El energetismo y el mecanicismo desde el punto de vista de las condiciones del conocimiento,* Abel Rey ha defendido el mecanicismo contra el energetismo, que, en Francia, fué sostenido por Duhem. Según Abel Rey, el mecanicismo responde mucho mejor que el energetismo a la ley del conocimiento de lo desconocido con ayuda de lo conocido. Rey demuestra que hay, todavía, otras razones psicológicas por las cuales el mecanicismo parece preferible al energetismo. Este representa un esfuerzo hacia la abstracción, mientras que Rey opina que no hay intelección pura y que la intuición sensible es necesaria al pensamiento. [2] Abel Rey no considera al energetismo más que desde el punto de vista de las condiciones del conocimiento, mientras que nosotros lo consideramos desde el punto de vista de su importancia para la teoría de los valores.

La aplicación del energetismo a los problemas de los valores da origen a una axiología naturalista que, aun cuando es un poco unilateral, no carece de cierta originalidad. En todo caso, revela algunos aspectos del problema axiológico que, antes de Ostwald, apenas fueron considerados.

La filosofía de los valores de Ostwald está fundada sobre el segundo principio de la termodinámica, es decir, sobre la ley de la degradación de la energía.

En el punto de partida de la moderna termodinámica y sobre todo de su segundo principio, encontramos dos genios franceses: Jean Fourier y, sobre to-

2) ABEL REY: *L'énergétisme et le mécanisme au point de vue des conditions de la Connaissance,* París, 1908, p. 105.

do, Nicolas Léonard Carnot; las obras clásicas de este último, *Teoría analítica del calor* (1822) y *Reflexiones sobre el poder motor del fuego* (1824), fueron objeto de una entusiasta admiración por parte de Guillermo Ostwald.

Las ideas de los sabios mencionados, que inician una nueva senda en la física moderna, no fueron reconsideradas sino un cuarto de siglo más tarde, por el alemán Clausius y el inglés Thomson, quienes, hacia 1850, acabaron de establecer los fundamentos de la moderna termodinámica. Sobre estos fundamentos ha erigido Guillermo Ostwald su sistema axiológico, que expone en un libro intitulado *Die Philosophie der Werte,* es decir, la filosofía de los valores.[3]

Para comprender esta axiología es menester traer a la memoria los problemas que hacen resaltar la importancia eminente del segundo principio de la termodinámica, llamado principio Carnot-Clausius, importancia que no se reduce al dominio de la ciencias físicas, sino que trasciende igualmente —de acuerdo con Ostwald— al de las ciencias morales.

Después de que Fourier, en 1822, hubo creado la fundamentación matemática de todos los procesos que conciernen al equilibrio de temperatura, a la difusión del calor y a la disipación de cualquiera otra energía, Carnot proclamó en 1824 su principio revolucionario, que se enuncia así: Una máquina térmica no puede funcionar sin el paso del calor de una fuente caliente a otra fría. Dicho de

3) WILHELM OSTWALD: *Die Philosophie der Werte,* Verlag Alfred Kröner, Leipzig, 1913.

otro modo: no puede haber transformación de calor en trabajo sin descenso de temperatura. Carnot comparó el efecto mecánico del calor al del agua, que sólo puede producir trabajo corriendo de un nivel superior a otro inferior. Del mismo modo el calor no puede producir trabajo sino pasando de un nivel de temperatura más elevada a un nivel de temperatura más bajo. Pero guiado por las ideas de la antigua teoría de una materia calorífica, supuso Carnot que, por analogía con el agua, el calor podía, en su totalidad, alcanzar el nivel más bajo. Clausius, por el contrario, reconoció que esto no era posible, porque, de acuerdo con el principio de la equivalencia descubierto en 1842 por Roberto Mayer, y llamado primer principio de la termodinámica, sólo una parte del calor puede pasar de una fuente cálida a una fuente fría, mientras que la otra parte desaparece produciendo una cantidad equivalente de trabajo.

Este hecho encontró su total fundamentación en el segundo principio de la termodinámica, establecido por Clausius, según el cual, el calor no puede pasar por sí mismo de una fuente fría a otra caliente. Para forzarlo a ese tránsito, contra su tendencia, hace falta constreñirlo, lo que equivale a un consumo de trabajo y nunca a una ganancia. Hay, por tanto, una diferencia importante entre el calor, por una parte, y el trabajo y demás formas de energía, por la otra. Mientras que el trabajo mecánico puede transformarse enteramente en calor —por ejemplo, por fricción o por choque— es imposible retransformar enteramente el calor en trabajo mecánico, pues una parte del calor se difunde sobre

los cuerpos más fríos. De donde resulta que la energía del universo se transforma día a día, progresivamente, en calor que se propaga en todas direcciones, igualando sucesivamente las diferencias de temperatura que existen en el mundo.

Fué el inglés Thomson quien, en 1851, dedujo por vez primera esta conclusión. El fenómeno fué llamado por Thomson *disipación de la energía* o *degradación de la energía.* Y esa parte de la energía interna de un sistema que, de acuerdo con Clausius, no es transformable en trabajo mecánico, ha sido llamada *entropía.*

La energía existente en el universo se divide, por tanto, en dos partes, una de las cuales, —como calor de temperatura elevada, como energía mecánica, química o eléctrica— es transformable parcialmente en trabajo, mientras que la otra —que ya está transformada en calor— permanece acumulada en los cuerpos fríos, resultando perdida, sin retorno, para todo trabajo mecánico. Esta última parte, que representa la entropía del universo, aumenta incesantemente a costa de la primera parte. Clausius enuncia ese hecho de la manera siguiente: "La entropía del universo tiende hacia un máximo." En este enunciado se formula el segundo principio de la termodinámica de la manera más general, análogo al enunciado que se había establecido para el primer principio con los términos: "la energía del universo es constante."

Cuando la entropía haya alcanzado su máximo, la energía inicial del universo no será disminuída, pero será difundida en forma de calor por toda la materia inerte. Puesto que cada trabajo mecánico

produce calor que, en parte, no es retransformable en trabajo, en cuanto se difunde en los cuerpos más fríos, las diferencias de temperatura disminuyen constantemente en el universo. El último resultado será, por consiguiente, un mundo desprovisto de toda diferencia de temperatura. Pero, según Carnot, las diferencias de temperatura son las condiciones indispensables de toda transformación de calor en trabajo. De lo que se sigue que, habiendo llegado a su máximo, la entropía habrá producido un estado del universo en el cual todo movimiento mecánico y toda vida orgánica habrán llegado a ser imposibles.

Nos hallaremos, por tanto, frente a un estado de equilibrio de temperatura en el cual nada podrá ocurrir. Una quietud absoluta, una vez establecida, significa una quietud eterna. Estas consecuencias derivan ya, sin coacción ninguna, de las consideraciones de Fourier. Lo que nos aguarda es, por consiguiente, la muerte del universo por inercia térmica.

El segundo principio de la termodinámica parece establecer, por tanto, la necesidad de un fin del mundo, aunque ciertos físicos tratan de evitar esta consecuencia. En tal supuesto, habría que admitir, igualmente, un comienzo del mundo en el que la entropía habría sido mínima y en el que habría habido las mayores diferencias de temperatura; pues un universo existente desde un tiempo indefinido habría alcanzado ya el máximo de su entropía y consecuentemente su fin.

Son conocidas ya las objeciones que, de modo más o menos convincente, han sido hechas por

Rankine, Reuschle, Arrhenius, Smoluchowski y otros. Ostwald no las subestima, pero, en lo que toca a las relaciones terrestres, no duda de la absoluta validez del segundo principio de la termodinámica y de todas sus consecuencias.

Esto tiene una gran importancia, porque para juzgar de la cultura humana y de sus valores, las relaciones terrestres son justamente decisivas.

Para Guillermo Ostwald la diferencia entre el primero y el segundo principio de la termodinámica resulta manifiesta por la aplicación de la noción de la conservación de la energía.

Desde ese punto de vista se podrían formular los dos principios de la manera siguiente: Primero: "La cantidad de energía total permanece constante". Segundo: "La cantidad de energía libre, es decir, transformable en trabajo, disminuye de un modo continuo."

Mientras que del primer principio, que representa la mecánica clásica, se deduce la imposibilidad de un aniquilamiento de la energía, el segundo afirma la posibilidad de un aniquilamiento de energía, es decir, del aniquilamiento de la energía libre, capaz de realizar trabajo. Cada igualación de calor por simple conducción, sin otra transformación, representa ya un tal aniquilamiento de energía libre.

Es, por consiguiente, ese principio de disipación el que —según Ostwald— establece la diferencia entre "antes" y "después", determinando todo proceso terrestre en un sentido unilateral y no reversible.[5] La mecánica clásica, con su primer principio

4) *Obra citada*, p. 102.
5) *Obra citada*, p. 111, 112.

de la termodinámica, no admitiría jamás una diferencia entre "antes" y "después", ya que, según dicha concepción, es tan posible que A se transforme en B como que B se transforme en A.

Por el contrario, el segundo principio expresa que, admitida la posibilidad de una transformación completa de A en B, la retransformación de B en A no es posible de manera completa a causa de la disipación.

En el mundo clásico, representado por el primer principio, todo proceso es reversible. Pero ese mundo clásico no es más que una abstracción, una simplificación de los hechos, puesto que al admitir superficies absolutamente tersas, líquidos sin fricción, cuerdas completamente flexibles, no tiene en cuenta las verdaderas condiciones físicas del universo.

En consecuencia, Ostwald cree que el segundo principio es una expresión que se adecúa mucho mejor a la realidad, porque, al tener en cuenta la disipación, reconoce la irreversibilidad de todo proceso físico.

Esta irreversibilidad establecida por la ley de la disipación es, por consiguiente, el hecho del cual deduce Ostwald la noción de "valor".[6]

En el mundo de la mecánica clásica se podrían cometer las mayores necedades y las infamias más grandes sin detrimento alguno. Pues siendo reversible todo acontecimiento, las consecuencias de cualquier acción serían reparables con sólo restituir las cosas a su estado inicial.

Así —dice Ostwald— desaparece toda posibili-

6) *Obra citada*, p. 112.

dad de una apreciación. Ni siquiera habría manera de lamentarse de una pérdida de tiempo porque el flujo temporal sería reversible de una manera absoluta. Se podría, por consiguiente, en todo momento, restituir las cosas a un estado completamente idéntico al inicial. La sentencia inexorable *facta infecta fieri nequeunt* no tendría validez y la vida sería despojada de todo sentido trágico.

En un mundo reversible no habría, desde luego, manera de distinguir entre valor positivo y valor negativo o entre diversos grados de un mismo valor, siendo, por consiguiente la noción de éste teóricamente imposible.

No obstante, comparado con nuestra realidad, sería ese un mundo ideal. Habiendo la posibilidad de que ocurrieran los sucesos en una dirección contraria, tendríamos la posibilidad de una vida eterna. Bastaría con seguir en cualquier momento una dirección inversa para hacerse uno más joven y recomenzar la vida. Y no tendríamos necesidad de evitar daños o de esforzarnos para obtener ventajas. Descontentos de una situación, bastaría con regresar al estado inicial para comenzar en un sentido más favorable. No habría en la vida, por consiguiente, una tendencia privilegiada.

Lo cierto es que en nuestro mundo todo ocurre de otro modo. La causa de esto —de acuerdo con Ostwald— es la validez del segundo principio de la termodinámica, es decir, la ley de disipación. Es una consecuencia de la misma que jamás podemos reparar completamente un daño cometido, que cada cual sólo puede recorrer una vez el camino de su vida y que ésta, tanto como todo acto vital del hom-

bre y de cualquier otro ser animado, se encuentra determinada en un sentido unilateral.

Este sentido se caracteriza por una incesante disminución de la energía libre que existe en el universo. No sabemos de ningún suceso que pudiera ocurrir jamás en otra dirección. Ello —dice Ostwald— es lo que condiciona la antítesis entre "antes" y "después" que se manifiesta en la irreversibilidad de todo acaecimiento, es decir, en la imposibilidad de hacer anular lo que ya ha sucedido.

Ese sentido unilateral que por la ley de la disipación —es decir, por la disminución inevitable de la energía libre— se impone a todo devenir físico e igualmente a la vida humana, tiene consecuencias decisivas para el hombre. Pues —según Ostwald— obliga al ser humano a imprimir a todos sus actos la tendencia hacia la mejor explotación de la energía libre. Y de esta tendencia deriva todo valor.

Ostwald no niega que la noción de valor no tenga sentido sino en presencia de una voluntad humana. Pero afirma que ésta sólo adquiere un contenido en virtud de la ley de la disipación. Si todo suceso fuera reversible de acuerdo con nuestra conveniencia, la voluntad no tendría ocasión de intervenir, porque no habría ningún objeto que ofreciera un pretexto para ser preferido a otro. Al excluir la reversión completa de los sucesos, la ley de la disipación determina a éstos un sentido especial y crea una tendencia favorable y otra desfavorable a la vida. De esta manera la voluntad se orienta hacia los objetos de maneras diferentes o —dicho de otro modo— les atribuye diferentes "valores".[7]

7) *Obra citada*, págs. 123-124.

Es indudable que esta deducción de los valores no se halla exenta de originalidad.

Puesto que la energía disipada no es transformable en trabajo, carece de valor para la vida. Sólo la energía libre, única capaz de ser transformada, es, de acuerdo con Ostwald, fuente de todo valor.

El valor de toda acción se determina en la medida en que ésta cumple con el deber de conseguir el mayor efecto con el menor gasto de energía. De aquí deriva el imperativo energético, que Ostwald enuncia así: "No malgastes la energía; trata de utilizarla."[8]

Este imperativo es el principio fundamental de la axiología de Ostwald. Según la idea de su creador, este imperativo es válido para toda región de los valores, tanto para la ética como para la estética, la ciencia y la civilización técnica; en síntesis: para toda cultura humana.

La noción que —de acuerdo con la doctrina de Ostwald— es determinante de todo valor de la cultura humana es el rendimiento energético o "efecto útil".

Es ésta una noción tomada de la técnica. Y —cosa bastante extraña —para comprender la axiología de la cultura, de la ética, de la estética y de la felicidad de Guillermo Ostwald, es preciso echar un vistazo a la técnica de las máquinas.

El rendimento o efecto útil de una máquina es igual a la relación de la energía útil restituída por un sistema a la energía que le es suministrada. El rendimiento es el coeficiente que caracteriza la economía de la máquina. Es evidente que a causa de

8) *Obra citada*, p. 266.

las resistencias pasivas que existen en todo trabajo mecánico es imposible obtener una restitución integral del trabajo suministrado. Una parte del trabajo se disipa en calor a causa de las radiaciones, escapes, fricciones, choques, remolinos, vibraciones. En las transformaciones de energía una parte se degrada a causa de la imposibilidad de utilizar todo. El rendimiento, en cada caso, nos revela la importancia de las pérdidas por relación al total. Designando por Tu el trabajo útil producido por una máquina desde que empieza a funcionar hasta el momento en que queda en reposo, por Tm el trabajo motor realizado en total por la máquina durante ese tiempo, tenemos que $Tm = Tu + Tn$, siendo Tn el trabajo de las resistencias accesorias.

Se llama rendimiento de la máquina a la relación $\frac{Tu}{Tm}$ que es siempre inferior a la unidad, pues $\frac{Tu}{Tm} = 1 - \frac{Tn}{Tm}$, pero este rendimiento se aproxima a la unidad tanto más cuanto más perfecta sea la máquina desde el punto de vista mecánico.

Puesto que Ostwald considera toda institución cultural como una especie de máquina destinada a transformar en formas útiles la energía bruta, no vacila en transferir esta noción del efecto útil o del rendimiento energético al dominio de la moral.

Según Ostwald, la cultura puede medirse por la cantidad de energía bruta de la cual se sirve la humanidad y aumenta con el acrecentamiento del efecto útil de las transformaciones de las energías brutas en formas útiles. Dicho de otro modo: El grado de cultura de una época está de-

terminado por el nivel alcanzado por ésta en el cumplimiento del deber impuesto por el imperativo energético: "No malgastes la energía; trata de utilizarla."[9]

A mi entender esta definición de la cultura es muy pobre y —lo que es peor— inadecuada. Medida por la cantidad de energía puesta al servicio o por el efecto útil de sus transformaciones, la época de Platón y de Aristóteles fué seguramente inferior a la nuestra. ¡Sin embargo, se podría sostener que nuestra cultura apenas es proporcionalmente superior a la de Platón! En verdad, lo que Ostwald ha definido no es la cultura humana, sino su civilización.

Las nociones energéticas resultan todavía menos capaces de explicar los fenómenos axiológicos cuando se les aplica a la estética. Para convencerse de ello basta considerar la monstruosa doctrina que nos expone Ostwald: Una obra de arte —dice— es apreciada en la medida de su rendimiento energético, es decir: el valor de las obras artísticas está determinado por el grado de los sentimientos estéticos, que en el mismo tiempo y con el mismo gasto de energía, se producen en el espectador. Para producir una canción popular, por una parte, y una obra genial, por la otra, se necesita aproximadamente la misma cantidad de energía. Sin embargo —dice Ostwald—, el efecto de las dos obras puede ser bien distinto. De donde resulta que el rendimiento energético, es decir, el efecto útil de la transformación de la energía bruta en las formas útiles de los sentimientos estético-musicales es mucho más

9) *Obra citada*, p. 147, 266.

elevado en el caso de la obra genial que en el del aire popular.[10]

Si Ostwald hubiera tenido la ambición de demostrar la imposibilidad de su punto de vista energético no habría podido escoger mejor ejemplo.

El gran error de Ostwald es considerar a la cantidad no como categoría de la realidad, sino como categoría de valor. A mi entender, sin la categoría de la cualidad la noción de valor autónomo no es concebible, mientras que Ostwald trata de fundar el valor en una categoría cuantitativa —el rendimiento energético—. La categoría de la cantidad está desprovista de alma, es la categoría de lo exterior y, en consecuencia, es incapaz de explicar fenómenos interiores como los sentimientos de valor estéticos, éticos o cognoscitivos. Pues sentimos igual repugnancia en aceptar la deducción del concepto de valor científico hecha por Ostwald.

El valor de un descubrimiento, como el principio de Carnot —dice Ostwald— dimana de una economía de energía resultante del hecho de que actualmente podemos dominar un gran sector de sucesos con una sola fórmula.[11] Esta concepción de la ciencia, como economía del pensamiento, no tiene en cuenta sino la función práctica del conocimiento y se revela incapaz de explicar el valor autónomo, independiente de toda aplicabilidad, que experimentamos al adquirir un conocimiento teórico.

Echemos todavía un vistazo a la ética de Ostwald.

El postulado impuesto al individuo por la ética personal de mantenerse en la capacidad de realizar

10) *Obra citada*, p. 275.
11) *Obra citada*, p. 277.

todos sus deberes y el impuesto al mismo individuo por la ética social de auxiliar a otro y de aumentar su felicidad, no son —de acuerdo con Ostwald— sino aplicaciones del imperativo energético: "No malgastes la energía; trata de utilizarla." Según este imperativo energético, el valor ético de un acto altruísta depende del valor social del sujeto a quien aprovecha tal acto. El sacrificio de una madre por un mal hijo tiene un valor ético inferior.

No hay duda de que se trata de consideraciones honradas, aunque no muy originales. Pero un gran número de otros fenómenos éticos, como el amor, el honor, la ausencia de egoísmo, el sacrificio, etcétera, no parecen ser explicables por el imperativo energético.

El pacifismo, igualmente, es un problema en el cual —según Ostwald— el valor ético no puede ser decidido más que desde el punto de vista del imperativo energético.

La juventud es la parte más rica en energía de la humanidad. Pero en todas las naciones, debido a la paz armada, ese grupo de valor energético superior es sustraído por el servicio militar a todo trabajo productivo. Y los gastos para el armamento, inútiles para el mejoramiento del rendimiento energético de la humanidad, equivalen a un derroche de energía que podría ser utilizada en favor del aumento de la cultura humana. La supresión completa de la guerra virtual y actual aparece como un postulado del imperativo energético y constituye el deber cultural más importante de nuestra época.[12]

12) *Obra citada*, p. 312, 313.

La idea de Ostwald de que la irreversibilidad de los sucesos, condicionada por el segundo principio de la termodinámica, influye en la formación de los valores es, sin duda, original y no ha sido tocada por la crítica que acabo de exponer. Esta idea de Ostwald abre una nueva perspectiva a la filosofía de los valores, pero una perspectiva "parcial". No puede constituir la filosofía de los valores completa, como él lo pretende.

Del mismo modo, la idea de medir los actos humanos por su rendimiento energético, es decir, de determinar sus valores en la medida en que aquéllos cumplen el deber de lograr el mayor efecto con la menor pérdida de energía, es una idea interesante. Sin duda puede ser un medio idóneo para determinar el valor de la civilización técnica con una precisión matemática. Pero lo que no debe intentar es la explicación del dominio *entero* de la axiología. De otro modo violenta los hechos al ceñirlos al lecho de Procusto de una idea preconcebida. Este lecho del energetismo, asaz holgado para los valores de la técnica y de la civilización, resulta exageradamente estrecho para albergar el dominio inmenso de toda la axiología.

En la persecución de su idea de una filosofía naturalista de los valores, Ostwald ha creado también una axiología de la felicidad. Aunque asentada igualmente en el principio energético, me parece que abre perspectivas notables.

Nuestro autor distingue un gran número de especies de felicidad, de las cuales los extremos están constituídos por la felicidad del héroe y la del filisteo.

La cuestión fundamental de la axiología de la felicidad es formulada por Ostwald así: ¿Cuáles son los factores de que depende la felicidad de los individuos?

Empieza respondiendo de esta manera: La felicidad aumenta a medida que el cambio energético total del individuo se acrece. La juventud dispone del potencial de vida mayor y, en consecuencia, del cambio energético máximo. La felicidad es, por tanto, en efecto, el sentimiento típico de la juventud, mientras que la felicidad de la vejez es mucho menos intensa. Pero Ostwald ha reconocido, más tarde, que hay, no obstante, estados de felicidad muy fuertes, que no están vinculados a un gran cambio de energía y son accesibles igualmente a la vejez. Tales son, por ejemplo, los éxtasis artísticos y religiosos. Ostwald llega, pues, a la conclusión de que, además del cambio energético total, hay otro factor determinante de la felicidad, que es menester admitir, sobre todo para explicar la infelicidad.

El cambio energético total puede ser dividido en una parte voluntaria y otra involuntaria. La primera es una cantidad positiva; la segunda, negativa. Siendo mayor la parte voluntaria —sea porque el cambio total es relativamente grande, sea porque la resistencia es pequeña— el rendimiento final es un sentimento de felicidad. Pero si la parte involuntaria pesa más que la voluntaria —sea porque el cambio total es relativamente pequeño o porque la resistencia es relativamente grande— el rendimiento final es la desdicha.

Para expresar la influencia de los dos factores establece Ostwald la siguiente fórmula matemática

de la felicidad: la felicidad crece y decrece según el valor del producto resultante del cambio energético y del excedente voluntario.[13]

La primera parte es siempre positiva; la segunda puede ser positiva o negativa, según que las resistencias sean más o menos grandes. Para ser feliz, dice Ostvald, es preciso tratar de que el cambio energético total sea también lo más grande posible y que las resistencias sean igualmente lo más mínimas posibles. Siendo todavía muy grande, el cambio total puede, por consiguiente, soportar resistencias considerables sin correr el peligro de un rendimiento negativo. La gente joven puede, por tanto, superar obstáculos prodigiosos sin detrimento de su sentimiento vital, de su felicidad. Es por esto que Ostwald exige que sea a la juventud a la que se confíen los deberes importantes y difíciles de la sociedad, postulado que coincide con el de la actual juventud moderna. Ostwald le confiere un fundamento energético.

El cambio energético decrece con la edad, por lo que la felicidad no puede ser realizada más que por la aminoración de la parte involuntaria. Esto se realiza de diferentes maneras:

Primera: Puede uno dirigir sus intereses hacia objetos cuyo dominio dependa muy poco solamente de factores externos. Al profundizar la vida interior se llega a un estrato en el que las resistencias son relativamente pequeñas. De esta manera la fórmula adquiere un valor positivo, de suerte que la felicidad del anciano está asegurada, aunque su cambio total energético sea reducido.

13) *Obra citada*, p. 280.

Una segunda manera de asegurar el valor positivo de la fórmula, aunque el cambio energético total sea reducido, es accesible por la aplicación del medio más eficaz para vencer todo obstáculo: "el dinero".

De acuerdo con Ostwald, el dinero es la forma más concentrada y mejor transformable de la energía utilizable. La humanidad, por consiguiente, despliega el mayor celo en *hacerse* de dinero como el medio más eficaz de aminorar toda resistencia —sobre todo para las épocas en que el cambio energético tiende a disminuir—, es decir, como reserva para la vejez.

Si fracasan todos los esfuerzos para aminorar las resistencias, el cambio deviene negativo por la supremacía de la parte involuntaria. Este es, por lo tanto, el estado de "infelicidad".

Termina Ostwald sus consideraciones constatando que la fórmula de la felicidad no expresa otra cosa que la tendencia a realizar en la vida humana el mejor rendimiento energético. Este tiene lugar cuando el más grande efecto voluntario se realiza con un mínimo de resistencia, es decir, con la menor pérdida involuntaria de energía. La felicidad humana —dice— está, por consiguiente, sometida a las mismas leyes axiológicas que los otros valores. El imperativo energético "¡No malgastes energía: trata de utilizarla!", se convierte en la panacea para una vida dichosa.

La axiología naturalista de Ostwald desemboca, por lo tanto, en un optimismo extremo, que sería una fortuna poder compartir sin escrúpulos.

CAPITULO VI

La sociología de los valores: Alfredo Vierkandt

Es al genio francés al que el mundo debe la sociología. Habiendo considerado la mayor parte de las actitudes humanas desde el punto de vista sociológico, la ciencia francesa ha reconocido igualmente la importancia de las investigaciones sociológicas en el campo de la estimativa. Se trata de una evolución caracterizada por los grandes nombres de Comte, Durkheim, Lévy-Bruhl. En los últimos años es Bouglé quien ha contribuído de una manera decisiva al esclarecimiento sociológico del fenómeno de los valores.[1] Otro pensador francés, Goblot, creador de una lógica de los valores,[2] no ha olvidado tampoco el aspecto sociológico en sus consideraciones axiológicas.

En Alemania, Alfredo Vierkandt, nacido en Hamburgo en 1876 y profesor en la Universidad de Berlín, ha expuesto ideas muy interesantes sobre las condiciones sociológicas de la formación de los valores.[3]

1) BOUGLÉ: *Leçons de Sociologie sur l'Évolution des Valeurs.*
2) GOBLOT: *La logique des Jugements de Valeur*, 1927.
3) A. VIERKANDT: *Der irrationale Charakter unserer Wertbildungen, Religion und Geisteskultur*, 1. Jahrgang, 1. Heft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Vierkandt hace resaltar cómo el mecanismo de la formación de los valores da a éstos una tendencia irracional que, en el curso del desenvolvimiento del espíritu, se debilita, y cuya eliminación completa constituye un deber.

La fuente de todo valor está en los sentimientos. Pero éstos no tienen solamente un carácter actual, como se pretende habitualmente. Los sentimientos pueden adquirir igualmente una forma virtual que se actualiza en presencia de un interés práctico. Esta virtualidad explica el hecho de que los sentimientos de valor resulten tan eficaces, aun cuando a veces sean débiles. Representan acumulaciones que no se transforman en actividad sino en ciertos casos. Los valores encierran convicciones latentes.

En cuanto al mecanismo de la formación de los valores, Vierkandt distingue diversos procesos que se pueden constatar, además del sentimiento primario de valor. Esos procesos son: la tradición, la condensación y el desplazamiento (*Überlieferung, Verdichtung, Verschiebung*).[4]

En el caso de la tradición de los valores, la apreciación es trasladada de una persona a otra.

La condensación reposa sobre el hecho de que los sentimientos experimentados dejan huellas en nuestra conciencia. Cuando un objeto cualquiera, en ciertas situaciones, ha suscitado sentimientos, las huellas de éstos pueden acentuarse, condensarse y formar un valor que, ulteriormente, se atribuye al objeto.

4) *Obra citada*, p. 71.

El recuerdo de un amigo, compañero de nuestras luchas, puede así constituir el objeto de procesos acumulativos y de condensación semejantes, y llegar a ser muy valioso: el mismo fenómeno se produce con una herramienta o con un arma. El valor que la bandera representa para el soldado retirado reside en la condensación de todos los sentimientos experimentados por él en el curso de las batallas.

El tercer proceso, el del desplazamiento, reposa sobre los efectos de la asociación en virtud de la cual el sentimiento, y con él la apreciación, se propagan de un objeto a otro, que, al mismo tiempo, se halla en la conciencia. Los casos de condensación que acabamos de mencionar son ya ejemplos de desplazamiento. Los sentimientos provocados por los acontecimientos de las batallas no tienen más relaciones con la bandera que las de la simultaneidad temporal y vecindad espacial.

Los recuerdos provenientes de personas queridas o la apreciación de la tierra natal, sobre la cual se transportan los sentimientos de felicidad experimentados desde la infancia, nos ofrecen otros ejemplos.

Según la clasificación usual de las asociaciones, es posible, en consecuencia, distinguir dos especies de desplazamiento de valores:

La de aquellos que se fundan en la asociación por contigüidad y la de los que reposan en las asociaciones por semejanza.

La apreciación de un recuerdo personal descansa en una asociación por contigüidad, la de la imagen de una persona amada en una por semejanza. Los dos casos representan desplazamiento de valores.

Esas cuatro fuentes de formación de valores —la

tradición, la condensación, el desplazamiento por contigüidad y el desplazamiento por semejanza— tienen a veces una eficacia concomitante. La mayor parte de nuestras apreciaciones no se engendra espontáneamente. En general, presuponen estados de sentimientos pasados lo mismo que ciertas tradiciones. Los valores de la cultura, es decir, los de las bellas artes, las ciencias, la religión, la moral, han sido en gran parte engendrados por el conjunto de esos cuatro procesos.

Los desplazamientos que se fundan en las asociaciones por contigüidad forman los *valores históricos,* mientras que los que se asientan en asociaciones por semejanza, engendran los *valores sistemáticos.*

La apreciación de un hombre que mantenía relaciones personales con la persona querida es la base de un valor histórico.

Lo característico de los valores históricos es la *irradiación del núcleo hacia la periferia.* [5] De acuerdo con Vierkandt, el núcleo puede estar representado por valores éticos, estéticos, lógicos, religiosos, o valores parecidos, por una parte, y los de la vida personal, por la otra. Como periferia de esos valores es posible considerar a los símbolos y representaciones materiales de toda clase. Como ejemplos podemos citar la bandera, el ara, la iglesia, la corona, lo mismo que las ceremonias y habitos tradicionales que acompañan a los grandes acontecimientos de la vida y envuelven, en cierto modo, su significación moral.

Mientras menos desarrollada está la conciencia, más puede regirse por el proceso de desplazamiento.

5) *Obra citada,* p. 74.

El hombre primitivo, cuyas representaciones son todavía muy complejas y poco analizadas, se encuentra mucho más dispuesto que el hombre culto a tomar la corteza por la médula, el símbolo por el valor.

Los procesos de la tradición, la condensación, el desplazamiento por contigüidad y por semejanza, no garantizan la racionalidad de los valores formados por ellos.

El sentimiento primario de valor no es siempre apropiado al carácter útil o nocivo de la sensación. De igual manera, toda condensación reposa en un proceso de la memoria, la cual, por su parte, está sujeta a todas las insuficiencias de su mecanismo natural.

Los valores sistemáticos reposan en asociaciones por semejanza. Conviene, sin embargo tener en cuenta la ambigüedad y el carácter vago de la noción de semejanza. En la constatación de las semejanzas hay la predisposición a dar demasiada importancia a los aspectos exteriores de las cosas. La cantidad de éstas, sus propiedades materiales y sus síntomas accidentales son más tomados en consideración que sus cualidades, sus propiedades espirituales y su esencia interior.

¡Y las semejanzas, comprobadas de manera tan superficial, constituyen la base de las asociaciones, que forman los valores sistemáticos! Aun aceptando una verdadera semejanza, es necesario preguntar: ¿Qué garantía tenemos de que los objetos que se asemejan posean para nosotros el mismo valor?

En fin, en cuanto a los desplazamientos que se asientan en las asociaciones de contigüidad, Vierkandt inquiere, con razón, por qué los objetos que

se tocan en la conciencia han de tener el mismo valor.

Todos esos defectos, originados por los diversos modos de formación de los valores, se acumulan gracias a su tradición.[6]

De aquí —dice Vierkandt —deriva el carácter irracional de una gran parte de nuestros valores. El peligro de que los valores carezcan de conformidad con su objeto está íntimamente ligado a la naturaleza de los fenómenos históricos.

En general la formación de los valores es un proceso histórico, en tanto que un gran número de impresiones pasadas determinan el carácter afectivo de las nuevas impresiones, produciendo efectos emotivos aun cuando el contenido de las impresiones pasadas haya sido olvidado mucho tiempo antes.

Ordinariamente, los valores instrumentales tienen carácter racional, pues son convicciones virtuales respecto de la aptitud de ciertos medios para el logro de ciertos fines. Pero en la vida psíquica y social los valores instrumentales tienen la tendencia a ser tomados por valores originales, pues las numerosas repeticiones de los medios hacen que se olvide el fin al cual deben servir.

Según Vierkandt, la mayor parte de los valores éticos proviene de ese mecanismo. Una gran parte de las divergencias de opiniones públicas se refiere, por consiguiente, menos a los fines últimos, es decir, a los bienes éticos supremos, que a los medios de realización. Por tradición histórica éstos son petrificados y tomados por valores originales. El ca-

6) *Obra citada*, p. 81.

rácter irracional de semejantes valores es manifiesto. Se desarrolla tanto más cuanto que la tradición transmite, a título de valores originales, simples valores instrumentales, que resultan inadecuados a los hechos presentes. *Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage,* dice Goethe.

Aquí se comprueba lo que Lévy-Bruhl ha demostrado de una manera concluyente: que el proceso de modificación de los sentimientos es, en general, más lento que el de las representaciones.[7]

La irracionalidad de los valores formados por condensación proviene a menudo de la debilidad de la memoria y de su disposición a guardar o a no guardar las impresiones, no según la importancia de su contenido, sino siguiendo su carácter afectivo, agradable o desagradable.

En cuanto a la irradiación del núcleo hacia la periferia, es decir, en cuanto a los valores simbólicos la irracionalidad de los valores deriva con frecuencia de un error relativo a la fuente del valor. Pero la destrucción del símbolo no requiere siempre la degradación del ideal que representa, de suerte que habitualmente el símbolo es sobreestimado, especialmente por la conciencia primitiva, que no puede distinguir entre la corteza y la médula.

Vierkandt, que en sus consideraciones precedentes da muestras de un espíritu penetrante y moderno, llega a las siguientes conclusiones:

Los valores irracionales, que pesan sobre nuestra cultura, tienen cuatro fuentes principales: la preponderancia de lo histórico sobre las exigencias de

7) L. LEVY-BRUHL: *La Morale et la Science des Mœurs,* Alcan, París, 1927 (10ª edición), p. 241.

la vida moderna, la de la forma sobre el contenido, la de la autoridad sobre la autonomía del espíritu, y, en fin, la de la apariencia sobre la esencia.

La difícil tarea de nuestro tiempo consiste en encontrar la justa medida de las racionalizaciones axiológicas necesarias.

He aquí resultados cuya importancia sociológica es tan grande como la axiológica y práctica.

CAPÍTULO VII

EL PERSONALISMO DE LOS VALORES: WILLIAM STERN

William Stern defiende un personalismo crítico, totalmente distinto del dogmático de Max Scheler.

Este filósofo, nacido en Berlín en 1871, es uno de los más grandes psicólogos de la Alemania moderna. Nombrado profesor en 1907 en la Universidad de Breslau y, más tarde, en la de Hamburgo, fué despojado de su cátedra en 1933, de acuerdo con la legislación racial de los nacionalsocialistas. Por su *Psicología diferencial,* su *Psicología del testimonio,* sus obras de Psicología Infantil y su actuación como director de la *Zeitschrift für angewandte Psychologie* se ha hecho acreedor a una reputación internacional.

Las doctrinas puramente filosóficas de William Stern se encuentran expuestas, sobre todo, en su obra titulada *Person und Sache,* es decir, la persona y la cosa, cuyo tercer volumen, publicado en 1924, bajo el título de *Wertphilosophie,* es decir, filosofía de los valores, está consagrado a los problemas axiológicos.

La psicología tradicional ha analizado al indivi-

duo, descomponiéndolo en sus funciones, contenidos psíquicos y actos. El conocimiento de las conductas elementales, de los elementos psíquicos y de las leyes que presiden sus relaciones se desarrolla constantemente. Pero se estaba tan absorbido en lo que tiene lugar en el dominio de lo psíquico que se olvidaba al hombre como tal. No se conocía sino agregados de hechos psicofísicos, pero se ignoraba a la persona. El personalismo de William Stern es una reacción contra estas tendencias.

Pretende elaborar una teoría que no se encuentre fundada en el hombre artificialmente disecado en sus elementos psíquicos, sino que se base en la imagen de una personalidad unitaria. La persona está compuesta de un gran número de elementos, pero no se reduce a la suma de los mismos.[1] Con esta tesis se opone Stern al *impersonalismo*, que pretende que sólo los elementos son reales, mientras que cualquiera otra cosa no es sino un complejo de esos elementos.

Por otra parte, Stern constata que la persona no es tampoco una parte privilegiada de esa suma de elementos. Y con esta tesis se opone al *personalismo ingenuo* que pretende que el núcleo personal de toda persona es un alma simple, existente al lado de los otros elementos humanos.

Por el contrario, el personalismo crítico de Stern sostiene la tesis de que un ser unitario no tiene necesidad de ser simple. La persona es una *unitas multiplex*.

Stern da, por lo tanto, esta definición:

1) W. STERN: *Die menschliche Persönlichkeit*, Leipzig, 1918, pág. 5.

"La persona es un ser que, a pesar de la multiplicidad de sus partes, forma una unidad real específica y de valor propio y, no obstante la multiplicidad de sus funciones parciales, exhibe una espontaneidad unitaria y dirigida."[2]

Según esta definición, la persona implica, por consiguiente, la unidad inseparable de tres categorías: sustancialidad, individualidad y causalidad. En la persona, la causalidad coincide con la teleología. Pero mientras el personalismo ingenuo sólo conoce una teleología trascendente, condicionada por Dios y el alma, el personalismo crítico de Stern enseña una teleología inmanente.

Stern opina que la esencia del ser no puede encontrarse en el sector de lo dado. Es, pues, un idealista. Pero su idealismo se distingue del abstracto de Kant por su concepción del ser ideal, no como función abstracta, sino como persona concreta. De aquí que Stern llame a su filosofía *idealismo concreto.*

La creencia primordial en el ser de los valores es la raíz común de la metafísica y de la religión. Pero la creencia metafísica no acepta los valores en una estructura toda hecha, sino que trata de alcanzarlos por la investigación. La religión es, por consiguiente, una creencia estática, mientras que la metafísica es una creencia dinámica, que indaga el ser y los valores.

La axiología de William Stern descansa en una metafísica. Pero ésta no requiere ser considerada como ciencia, sino que pretende erigirse en presu-

2) W. STERN: *Person und Sache,* I, p. 16, II, p. 4, III, p. 66.

puesto de toda ciencia. Pues el *a priori* de toda ciencia es una creencia metafísca.

La metafísica que Stern tiene a la vista no es ni definitiva ni estable. Está eternamente en movimiento. No es ni el ser mismo, ni su copia inmutable, sino la búsqueda creyente del ser. Una metafísica semejante tiene conciencia de la imposibilidad de cumplir su deber. Esta metafísica sólo considera estables dos enunciados, independientemente de toda época, de toda civilización particular, de toda divergencia de las doctrinas filosóficas. Stern los formula de la manera siguiente:

Primero: "Creo en un mundo que, al mismo tiempo, existe y tiene valor."

Segundo: "Busco ese mundo que al mismo tiempo existe y tiene valor."[3]

El primer enunciado representa el *a priori axiológico*. Expresa una relación entre un yo que cree en valores y objetos preciados. Para cada uno de esos dos polos el *a priori* axiológico reviste una forma específica. El *a priori* subjetivo se expresa así: "Yo aprecio, luego soy", mientras que el *a priori* objetivo se enuncia en estos términos: "Hay valores."

Intencionalmente, el enunciado "yo aprecio, luego soy" imita la forma del *cógito, ergo sum* cartesiano, queriendo contradecir su contenido. Pues la filosofía de William Stern es opuesta al intelectualismo y afirma que la certidumbre de uno mismo, del yo, no se asienta en la función de pensar, sino en la de poner valores, aprobarlos y crearlos. La

3) W. STERN: *Wertphilosophie*, Leipzig, 1924, p. 31.

creencia del sujeto en los valores es, al mismo tiempo, creencia en su propio valor. "Yo aprecio —luego soy— un valor." El yo se pone como centro axiológico de un mundo axiológico.

William Stern distingue dos grupos de actos axiológicos. El primero está representado por la *puesta* de los valores, el segundo por las apreciaciones. La *puesta* de los valores se divide en aprehensión, aprobación y creación. El sujeto *pone* el valor como existente y como válido. Pero para que la afirmación de su validez pueda tener sentido es necesario que se *crea* en la existencia del valor.[4]

La apreciación es una actitud secundaria que se divide en actos de cuantificación y de polarización axiológica. Se comienza por la determinación cualitativa del objeto, como algo estimable, por ejemplo, desde el punto de vista estético, ético o económico. La cuantificación determina la jerarquía de los valores. En fin, es la polarización la que, reuniendo esas dos funciones, se manifiesta en la oposición de los valores como *positivos* y *negativos*.

Según Stern, definir la noción del valor no es posible, pero, sin embargo, cabe dilucidarla al comprobar que el valor es un "acento de significación" (*Bedeutungs-Akzent*). De aquí resulta que el valor es una noción atributiva. No es el valor, por consiguiente, una sustancia autoexistente, sino que adhiere siempre a algo. Ese *algo* es el soporte del valor. Un soporte de valores que tiene su meta en sí mismo representa un "valor propio" (*Selbst-*

4) *Obra citada*, p. 36.

wert).[5] He aquí una de las categorías fundamentales de la axiología de William Stern. El valor propio es una significación que descansa en sí misma. El valor propio puede adherir al yo y al no-yo.

Todo lo que no tiene valor propio puede obtener un valor derivado de un valor propio. Ese valor derivado o prestado se llama "valor extraño" (*Fremdwert*). De acuerdo con William Stern, hay dos especies de valor derivado. Primera: los valores irradiados. Segunda: los valores de servicio.

Estos dos importantes categorías axiológicas se explican de la manera siguiente: admitamos que el soporte de los valores propios no sea absolutamente simple, sino que represente una totalidad que comprende una abundancia de componentes —por ejemplo, partes, fases, funciones. En ese caso, cada componente participa del valor propio de la totalidad y deviene así soporte de valor, aunque como tal, el componente carezca de valor propio. Teniendo valor propio, la totalidad lo hace *irradiar* sobre todos sus componentes. De aquí que en el sistema de William Stern esta especie de valores derivados reciba el nombre de *Strahlwert,* es decir, *valor irradiado.*[6]

El caso del valor de servicio está dado cuando el soporte del valor propio representa un conjunto de fines, cuya realización exige medios. El elemento que sirve de medio a la realización de un fin parcial obtiene, así, un valor derivado, el llamado *valor de servicio.*

5) *Obra citada,* p. 43.
6) *Obra citada,* p. 44.

El valor de servicio más alejado de todo valor propio es el dinero. Aquellos que lo consideran como el valor propio por excelencia invierten, por tanto, la jerarquía de los valores.

La tricotomía del dominio axiológico en valores propios, irradiados y de servicio es uno de los rasgos fundamentales de la filosofía de William Stern. La noción de *valor irradiado* representa, sobre todo, un enriquecimiento de la axiología, pues permite clasificar un gran número de hechos axiológicos, lo que hasta ahora había sido imposible.

La *heterogonía* de los valores de servicio deviene manifiesta en todos los sectores de la civilización, en la economía, en la técnica, en el deporte. Es decir, los valores de servicio cambian de sitio en el rango de las dependencias mediatas y se aproximan a los valores irradiados y a los valores propios. La aviación, por ejemplo, no es sólo apreciada como un medio de realizar fines utilitarios y de economizar tiempo, sino igualmente como un nuevo contenido de la vida personal, que otorga a quien la práctica un sentimiento de poder hasta ahora desconocido.

En la técnica, en el deporte, en la economía, constatamos el hecho de que el aumento cuantitativo de la capacidad es apreciado como expresión de un poder. Así, el número deviene un símbolo de la vida personal, pues el aumento cuantitativo engendra nuevos contenidos cualitativos. Son los dominios de la técnica, del deporte y de la economía los que, de un modo particular, hacen resaltar esa *heterogonía* de los valores de servicio, pues el valor de los números adquiere aquí la significación de un

valor irradiado. En principio, todo valor de servicio puede convertirse en un valor irradiado. También por el poder político y militar, todo lo que, en un principio no fué sino un medio para realizar fines prácticos, se transforma en modos de desarrollo propio y deviene así un valor irradiado de la personalidad creciente.[7]

Lo que como valor de servicio era una cosa opuesta a la persona, transfórmase, como valor irradiado, en una parte de ésta.

La civilización es la totalidad de los valores de servicio creados por un individuo o por una comunidad. Es la transformación de medios económicos, técnicos, etc., en contenidos de la vida personal, que cambia la civilización en cultura.

En cuanto a la alternativa entre absolutismo y relativismo axiológicos, William Stern se decide de una manera muy razonable. Es necesario —dice— que *pongamos* los valores propios como *absolutos*, pero esto no puede ser más que en el sentido de que esos valores no han menester de tomar prestado del exterior su carácter de valor.

El valor propio es el punto de partida y de mira de su significación axiológica. Y no tiene necesidad de ser referido a otro valor. Sólo en este sentido habla William Stern de *absolutidad* de los valores.

Se trata, —por así decirlo— de un absolutismo relativo, tanto más circunspecto cuanto que toda la axiología de William Stern descansa sobre el *a priori* de una creencia metafísica y no sobre la pretensión de un ser metafísico.

7) *Obra citada*, p. 331.

Por el contrario, William Stern rechaza todo absolutismo que —como el de Scheler y Hartmann— considere los valores como esencias o sustancias de carácter en sí. Y para refutar la idea fenomenológica de una jerarquía absoluta de los valores, Stern ha encontrado un cierto número de argumentos impresionantes. [8]

Los valores extraños, es decir, los irradiados y los de servicio, no poseen sino un carácter relativo. De acuerdo con Stern, el valor propio es la categoría que reune la creencia en los valores y la creencia en el ser.

Pero el ser verdadero que tiene un valor propio es siempre de carácter concreto. Por su índole abstracta, la idea carece de fuerza para imponer obligaciones. Tiene pues que tomar prestada esta fuerza de un objeto concreto.

El valor de la idea es siempre, por ende, un valor derivado. Las ideas tienen valor irradiado; son los precipitados de una vida personal, supraindividual, y representan la forma en que esas entidades supraindividuales y concretas llegan a ser normativas para los individuos.

El valor propio no se adhiere a cualquier ser concreto, sino solamente a aquél que puede imponer validez a otra cosa. Stern distingue dos modos en el mundo del ser concreto: el ser que crea la validez y el ser que la recibe, es decir, los seres de valor propio y los de valor extraño, respectivamente. O —expresado en otro giro: el ser personal y el ser de las cosas.

8) *Obra citada*, p. 48, 49.

Todas las personas y sólo las personas tienen valor propio; he aquí la creencia axiológica del personalismo crítico de William Stern.

La limitación del valor respecto de las personas aparece bien estrecha si no se tiene en cuenta la amplitud de la definición que Stern ha dado de la noción de persona. Siguiendo esta definición, que ya he citado, no solamente son personas los seres humanos, sino también los animales, las plantas, las moléculas y los átomos, por una parte y, por otra, la familia, el pueblo, la humanidad, el mundo. [9]

A mi entender, la definición de persona establecida por Stern, es demasiado amplia. Se apoya exclusivamente en los momentos de la *unitas multiplex*, de la espontaneidad dirigida y de la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) como totalidad, pero no comprende ni el criterio de la conciencia ni el de la responsabilidad. De aquí deriva el extraño hecho de que Stern considera a los animales, a las plantas y aun a las moléculas y a los átomos como personas. Pero, por otra parte, esta concepción le permite una aplicación más vasta de la axiología personalista.

Según William Stern, todo valor propio representa un centro en el mundo de los valores propios. El conjunto de valores propios de una persona considerada como centro se denomina *valor central* (*Centrowert*).

Por el contrario, los valores independientes del valor central se denominan *valores excéntricos*. Esta distinción sólo se refiere a la relación de diversos valores propios entre sí.

9) *Obra citada*, p. 81, 107, 113, etc.

El valor central del yo comprende no solamente el valor propio de mi personalidad, sino también el valor irradiado de mi estilo lingüítico y de mi carácter ético; además, el valor de servicio de mi talento o de mi fortuna.

La persona central puede asumir tres actitudes diferentes respecto de los valores excéntricos:

Primera: la persona *pone* su valor central como si fuera absoluto y no considera lo demás sino como su órgano de servicio o como dominio irradiado y no como valor excéntrico independiente. En el sistema de William Stern esta actitud se denomina *actitud centrípeta.*

Segunda: la persona central se comporta como órgano, instrumento, víctima o dominio irradiado de un valor excéntrico, es decir, de una manera negativa hacia su propio valor central. Aquí nos encontramos frente a una *actitud centrífuga.*

En tercer lugar, Stern admite una actitud que efectúa la síntesis de valores centrales y excéntricos. Esta actitud es llamada por él *introcepción,* y se da cuando la persona afirma al mismo tiempo su valor central y los valores excéntricos.[10]

William Stern expone algunos ejemplos que ilustran esas tres actitudes:

La centrípeta —dice— sería la realizada por un pueblo en el cual los actos no son dictados más que por consideraciones nacionalistas. Los intereses de este pueblo se agotan en el servicio de la defensa, de la conservación o del aumento de su valor central nacional, en detrimento de los valores humanos, que

10) *Obra citada,* p. 85-89.

son desatendidos. Los demás pueblos no son tratados según su valor propio, sino solamente como amigos, como aliados, o como enemigos, de acuerdo con su valor de servicio positivo o negativo para el valor central nacional. Y el ciudadano mismo sólo es considerado como miembro de la comunidad nacional.

Por el contrario, la actitud centrífuga sería la realizada por un pueblo que se abandonase en favor de intereses cosmopolitas extranjeros o individualistas. Este pueblo substituiría su valor central por un valor de servicio para valores excéntricos.

La actitud introceptiva, en fin, sería realizada por un pueblo que enriqueciera a la humanidad por su particularidad nacional y, al mismo tiempo, su ser nacional, incorporando en él los ideales humanos.

Sólo la tercera actitud es la digna de ser proclamada como norma general de todo deber —dice William Stern. Y culmina su sistema axiológico en un nuevo *imperativo categórico,* que se expresa así: "Forma tu vida de tal modo que tu actitud hacia los valores sagrados esté comprendida en el cumplimiento de tu propio valor!"[11]

Este imperativo es puramente formal y de general validez. Expresa el deber de aumentar su propio valor por el servicio en favor de los valores ajenos.

He ahí las principales características de la filosofía de los valores de William Stern. Ha enriquecido la axiología con un cierto número de nuevas categorías, tan importantes, que renuncio a abordar la

11) *Obra citada,* p. 413.

cuestión de sus puntos débiles. Estos provienen —a mi entender— de la tendencia de William Stern a sintetizar oposiciones diametrales, buscando establecer, por ejemplo, una *teleomecánica* y —lo que es peor— un *panteísmo personal.*[12] Esta noción debe servir de base para el establecimiento de una jerarquía de valores propios, determinada por su proximidad a una persona colectiva de una abundancia infinita de valores propios, es decir, por su proximidad a un Dios, idéntico con la totalidad del mundo, y, sin embargo personal.

A mi modo de ver, tal *panteísmo personal* es una osada hipótesis, pues no es unificando oposiciones contrarias como se las descarta. Sólo se expone uno a crear contradicciones.

Pero, sea lo que fuere de esta inclinación hegeliana de William Stern, su sistema axiológico es, sin embargo, uno de los más originales e importantes de la filosofía alemana contemporánea. Y lo que conforta el alma del buen demócrata es que en dicho sistema, el nivel ético es digno de su tan elevado nivel intelectual.

12) *Obra citada,* p. 95, 96.

CAPÍTULO VII

La axiomática de los valores: Teodoro Lessing

Goblot nos ha mostrado cómo, por el progreso mismo de las ciencias, lo positivo de la experiencia se impregna de racionalidad. Su ley general de que toda ciencia empírica tiende a transformarse en ciencia inteligible, se comprueba igualmente en la evolución de la ciencia de los valores, es decir, la axiología. Progresivamente, ésta se impregna de racionalidad y tiende a transformarse en una ciencia exacta. Hay el antecedente de Franz Brentano [1] que trató de establecer *axiomas axiológicos* y la filosofía de los valores de Max Scheler, que exhibe una tendencia parecida. Teodoro Lessing, finalmente, bosqueja una verdadera *axiomática de los valores.* Se trata, por decirlo así, de los prolegómenos para una ciencia futura de los valores *more geometrico tractata,* es decir, exacta como las matemáticas.[2]

Teodoro Lessing, nacido en Hannover en 1872, fué admitido como docente privado y después nom-

1) F. BRENTANO: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* 1889; *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand,* 1895, etcétera.

2) TH. LESSING: *Studien zur Wertaxiomatik* (*Untersuchungen über reine Ethik und reines Recht*), Verlag Félix Meiner, Leipzig, 1914.

brado profesor de filosofía en la Escuela Politécnica de su ciudad natal. Buen europeo y, después de la derrota alemana de 1918, entusiasta partidario de la idea republicana y de una leal reconciliación entre Alemania y Francia, resultó impopular en los círculos nacionalistas; tanto más cuanto que no era de *raza nórdica.*

En 1925, cuando el mariscal Hindenburg fué candidato a la presidencia del Reich, Lessing publicó un artículo en un importante diario de la República checoeslovaca, el *Prager Tagblatt,* en el cual protestó contra esa candidatura, citando también un discurso en el que Hindenburg había expresado el deseo de una guerra de desquite contra Francia. Tal artículo le costó la vida, pues fué el inicio de una serie de manifestaciones del odio enconado de los estudiantes nacionalistas de la Escuela Politécnica contra su profesor de filosofía.

Al establecerse el tercer Reich, Lessing abandonó su patria y se instaló en la hospitalaria república checoslovaca. Pero sus enemigos nacionalistas le siguieron, y en la noche del 31 de agosto de 1933, cuando estaba sentado frente a su mesa de trabajo en Marienbad, fué muerto por varias proyectiles disparados a través de la ventana.

Por su filosofía, no fué Teodoro Lessing el fermento de descomposición que pretenden sus adversarios. Al contrario, su axiología se esfuerza por liberar a los valores de todo relativismo y de establecer su absoluta validez.

En el prefacio de la segunda edición de su *Axiomática de los Valores,* escribe Lessing: "No se podría hallar un deber más necesario que el de la reha-

bilitación de la ley absoluta. La nueva edición de este libro debe contribuir a establecer esta ciencia futura de la legitimidad." [3]

De acuerdo con Lessing, la axiomática de los valores es la ciencia del valor de los valores, es decir, de la norma de las apreciaciones. Adversario de todo naturalismo y evolucionismo axiológico, declara Lessing:

"La teoría de los valores no tiene la misión de buscar la facultad empírica de aprehender valores, sino de responder a esta pregunta: ¿cómo es posible el valor?"

Lo que ha buscado Lessing, no son los valores *actuales* sino la *dignidad,* es decir, la norma según la cual los valores estéticos, lógicos, éticos, prácticos, son *con todo derecho* apreciados. La *teoría pura de los valores* pretende oponer un dique al abuso del término valor, que no debe aplicarse a los objetos de un goce.

Según Lessing, el problema fundamental de toda teoría de los valores es el siguiente:

En la esfera teórica se puede establecer un sistema puro de leyes, que comprenda categorías apriorísticamente válidas, no refutables por la experiencia, puesto que no están extraídas de ésta. De igual modo, en el dominio práctico es preciso que sea posible descubrir determinaciones apriorísticamente válidas, propias de cada ley práctica. La cuestión es por consiguiente: ¿cuáles son esas determinaciones?

Lessing acepta la respuesta dada por Kant de que una fórmula, válida apriorísticamente para toda

3) *Obra citada,* p. VIII.

máxima ética, debe estar desprovista de todo contenido material y ser aplicable como norma a todo principio de contenido. Pero Lessing cree poder descubrir una contradicción en la ética de Kant, derivada del hecho de que esa ley trascendental y *a priori* está obligada igualmente a jugar el papel de una ley causal empírica, es decir, de una ley de motivación en el dominio de la experiencia psíquica.

Para construir una axiología científica de carácter universal, Lessing cree indispensable ciertas investigaciones científicas especiales, para crear las disciplinas siguientes:

Primera: Una teoría pura de los valores, es decir, una aritmética de los valores. Esta ciencia pura sería una disciplina trascendental y *a priori*, capaz de representar, en el dominio práctico, el correlato de la lógica formal. Su misión consistiría en formular los enunciados que hacen abstracción de toda voluntad y de toda apreciación.

Como ejemplo de esta aritmética de valores *cabría* mencionar el enunciado:

Si A es un valor y B otro, A más B es un valor mayor que A y B aislados." [4]

Me parece evidente que el contenido de tales enunciados es muy pobre.

Segunda: Una fenomenología de las valores. Esta ciencia, postulada por Lessing hace treinta años, fué llevada a cabo por otros pensadores, de los que he presentado a dos: Scheler y Hartmann.

Por fenomenología de los valores entiende Lessing una investigación analítica y abstracta, concernien-

4) *Obra citada*, p. 4.

te a los datos inmediatos de la apercepción interna, es decir, al examen de los fenómenos *valor* y *apreciación*, sin que tal investigación sea mezclada con la cuestión de la existencia de dichos fenómenos.

Lessing emplea este procedimiento científico, pero no quiere ser considerado como fenomenólogo y partidario de Husserl. Declara no poder suprimir el temor de que bajo la máscara de un análisis de la significación de las nociones, la fenomenología de Husserl *imponga* ciertas significaciones de una manera arbitraria.

Tercera: La tercera rama de la futura filosofía de los valores sería, según Lessing, la psicología de los valores, que investigaría el valor como contenido empírico de la conciencia. Esta psicología de los valores es una ciencia natural de la vida psíquica, que quiere describir de una manera general lo que pasa *de facto* en ella. En oposición a la fenomenología de los valores, la psicología de éstos es una ciencia empírica, en parte descriptiva, en parte genética.

En cuarto lugar, postula Lessing una doctrina de los valores actuales, es decir, la teoría de los bienes objetivos y de los valores de la vida social. Esta disciplina es, también, en parte descriptiva y en parte genética. La teoría de las necesidades y de los bienes de la economía política es una doctrina descripiva de los valores actuales.

En tanto que se indaga la génesis, es decir, la dinámica social de las necesidades y de los bienes económicos, se está obligado a establecer una especie

de biología de los valores y una teoría de la cultura. [5]

El dominio al cual Lessing atribuye la mayor importancia es el reino del *ideal puro,* formado por la totalidad de las normas racionales. Estas se encuentran separadas de toda experiencia real y representan una suma de axiomas del pensar, del actuar y del aprobar.

Lo que busca Lessing con una emocionante pasión es una teoría de principios puros, una esfera normativa que constituya un punto de apoyo para el hombre que aprecia.

"Hay principios totales de lo justo... es decir, de la justeza lógica, ética y estética. Hay principios de lo verdadero objetivo, del bien objetivo, de lo bello objetivo... Son normas supratemporales y suprapsíquicas..." [6]

He aquí asertos que Lessing no cesa de repetir en su axiomática. Y el celo que despliega para investigar la jerarquía *justa* de los valores [7] es notable.

Sin duda, son los objetos más dignos de la filosofía de los valores aquellos en los cuales la importancia suprema para toda teoría y toda práctica no puede ser negada. Sin embargo, no se puede disimular el hecho de que el deseo práctico de Lessing fué más grande que el resultado teórico de su obra. La razón de esto es que el programa delineado por Lessing, es de tal magnitud que la vida de un solo filósofo no basta para realizarlo. ¡Y se puede dudar, igualmente, que sea realizable en principio!

5) *Obra citada,* p. 13, 15.
6) *Obra citada,* p. 17.
7) *Obra citada,* págs. 45, 46, 47, etc.

Lo que sigue siendo más precioso en las investigaciones axiológicas de Lessing es la dirección que ha mostrado a la filosofía de los valores —la dirección hacia una axiomática de los valores, hacia una medida absoluta de las apreciaciones, sustraída a toda duda, a todo conflicto.

Cuán deseable sería una medida absoluta de la justeza de las apreciaciones, es algo que el mismo Lessing probó con su martirio, como víctima de un conflicto de valores. Por ello me parece conveniente citar el emocionante pasaje con que concluye su axiomática de los valores, obra escrita en 1914, diez y nueve años antes de su muerte. El capítulo se titula *La vida y el valor* y resulta ahora una profecía. Traduzco el pasaje que sigue:[8]

"El valor es aquello que es justamente estimado. Pero jamás el hecho de que algo sea estimado *realmente,* el éxito, el *consensus omnium,* puede ser un criterio de justeza...

"Cuando de ninguna especie de valor se puede probar que es justamente estimada, resulta inútil tratar de reducir una especie de valor a otra. Pero esta es la práctica de la mayoría de las éticas. Cuando se las lleva a sus últimas consecuencias y se les pregunta cuál es el valor del valor, la respuesta es siempre la misma: ¡La vida!

"Lo que quiere decir: Toda teoría de valores se resuelve en el enunciado: *aut mori, aut ita vivere.* La necesidad de vivir es siempre la respuesta final.

"La necesidad de lo real está, por consiguiente, considerada como criterio de la exigencia del deber

8) *Obra citada,* págs. 112, 113, 114.

ser... Pero si la vida es verdaderamente la norma última y el valor supremo de todo sistema axiológico —dice Lessing— niego la vida en favor del valor. Lo que considero como valor es opuesto a la vida. Es muy posible que yo sucumba así; es posible e igualmente probable que el resultado final, es decir, mi caída, mi anonadamiento, prueben que mi pasión por los valores es absurda. Sin embargo, no temo a la refutación. *¡Los cañones no son argumentos!* El poder brutal y aun la oposición del mundo entero no podrían ser aceptados jamás como argumentos de derecho. Es muy posible que únicamente lo que es capaz de mantener la vida pueda ser aceptado en realidad como valor, pero entonces debe probárseme por qué razón y en qué sentido la vida es necesaria. Siempre será el sentir de la muchedumbre. *¡Fiat vita, pereat veritas!* y, a veces, uno solo replicará *¡Fiat veritas, pereat vita!* Aquéllos dirán: *¡Vale más ser esclavo que morir!* y éste: *¡Vale más morir que ser esclavo!*"

Teodoro Lessing fué ejemplo de una perfecta concordancia entre la vida y la enseñanza. Por no ser esclavo está muerto. Murió para hacer que la verdad viviese.

CAPÍTULO IX

La filosofía fronetista de los valores: Alfredo Stern

Las páginas que siguen presentan un breve resumen de mi propia filosofía de los valores, que aparece expuesta de modo detallado en mi libro *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert* (Los fundamentos filosóficos de la verdad, de la realidad y del valor), publicado en alemán, en Munich, en 1932. Las tres cuartas partes de ese libro están consagradas a establecer una nueva teoría del conocimiento, sobre la cual se funda la mencionada filosofía de los valores. He escogido el nombre de *fronetismo* para designar a esta teoría del conocimiento, con el fín de acentuar su oposición al logicismo y al racionalismo, por una parte, y al empirismo corriente por la otra.

En oposición al empirismo y al criticismo kantiano, el logicismo neokantiano de Marburg niega con toda justicia la posibilidad de que algo pueda ser dado al pensamiento, por que todo elemento pretendido como dado, lo mismo que la propiedad de ser dado, son objetos determinaos. Ellos presuponen así el pensamiento determinante y no pueden, por consiguiente, ser ya presupuestos por aquel, es decir, no pueden ser dados al pensamiento.

Pero el logicismo elimina la noción de lo dado, sin reemplazarla por otra cosa y se muestra así incapaz de concebir el contenido empírico de la realidad, al no admitir más que vínculos lógicos del pensamiento.

Por el contrario, el fronetismo sustituye lo dado por vínculos extralógicos en el interior del pensamiento. Del mismo modo que toda legalidad *formal* de la realidad resulta de vínculos internos *lógicos* del pensamiento, la legalidad del *contenido empírico* de la realidad proviene de vínculos internos *extralógicos* del pensamiento. En presencia del hecho de que el pensamiento posee vínculos internos no solamente lógicos, sino igualmente extralógicos, es el φρονεῖν, la función de determinar simplemente, que constituye la esencia del pensamiento, mientras que el racionalismo limitaba la noción de pensamiento a las determinaciones, ejercidas con una necesidad puramente lógica. Así, en el fronetismo, los contenidos no completamente solubles por la lógica, son igualmente concebibles como puestas del pensamiento determinante, siendo objetos determinados en su ser y en sus propiedades.

Sin embargo, el fronetismo es, en cierto modo un empirismo, pues, en lo que concierne al contenido del conocimiento, no admite ninguna otra fuente que la de la experiencia.

Esta experiencia comprende todo lo que es el contenido de lo dado, con la única diferencia de que el fronetismo desembaraza la noción de lo dado de su carácter contradictorio susodicho, definiéndola como legalidad extralógica, inmanente al pensamiento. El punto de partida de la experiencia fro-

netista no es ya, por lo mismo, lo dado, independiente del pensamiento, sino el juicio de percepción, que, por su parte, representa ya una puesta del pensamiento, ligada por vínculos inmanentes, lógicos y extralógicos. El problema que aquí se plantea es el de la verificabilidad de esos juicios de percepción. Pero, siendo un problema puramente gnoseológico, rebasa los límites de este estudio. La investigación en cuestión se encuentra en mi libro ya mencionado.[1]

El fronetismo distingue entre el pensamiento como factor determinante y el pensamiento como factor determinado. Como factor determinante, el pensamiento es lógico-trascendental; como factor determinado, es antropológico-psicológico-cerebral.

En cuanto trascendental, el pensamiento *pone* los objetos determinados y produce los contenidos. En cuanto antropológico, es, él mismo, un objeto determinado y un contenido del pensamiento, al lado de otros. En su función de determinar, el pensamiento reviste la forma de sujeto y es la presuposición de toda realidad. Como factor determinado, tiene la forma de objeto y figura él mismo como un elemento de la realidad, que presupone el pensamiento determinante. Como factor determinante, el pensamiento *pone* el tiempo y sus relaciones; como factor determinado, es decir, propiedad humana, el pensamiento está sometido al tiempo y a sus relaciones.

En oposición al pensamiento como factor determinado, el pensamiento como factor determinante

1) A. STERN: *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert.* Verlag Ernst Reinhardt, München, 1932, páginas 151-209.

no puede ser jamás considerado como una propiedad humana, como una función cerebral o un fenómeno psicológico, pues el hombre, la función, el cerebro o el alma son ya, ellos mismos, objetos determinados categorialmente por el pensamiento. En esta cualidad presuponen el pensamiento determinante y no pueden, por tanto, ser presupuesto del pensamiento.

Así, el pensamiento como factor determinante no aparece ya como efecto del hombre, sino que éste se revela como consecuencia del pensamiento, pues su ser y cada una de sus propiedades son objetos determinados categorialmente, que de este modo presuponen el pensamiento determinante.[2]

Pero en su cualidad de objetos determinados, el hombre, sus funciones psicológicas, su cerebro, su pensamiento, etc., se hallan en el mismo plano de realidad que todos los demás objetos determinados, es decir, los del mundo físico. Esta igualdad, probada por el fronestismo, niega todo ilusionismo y toda aserción que pretenda que la existencia de la naturaleza depende de ese grupo de objetos determinados, que está caracterizado por el hombre, por su cerebro, por su pensamiento.

Por el contrario, el pensamiento como factor determinante, es la presuposición de la naturaleza, del hombre y de su pensamiento a la vez, pues éstos son objetos determinados categorialmente.

No es posible, por tanto, situarse más acá del pensamiento como factor determinante, pues aquél es el punto de partida, de todo. Si se ensaya pre-

2) *Obra citada*, p. 65, 66.

suponer algo al pensamiento determinante, ya sea el hombre, el cerebro, lo psíquico, Dios o la naturaleza, se presupone con ello el pensamiento determinante, pues todos esos objetos presupuestos son objetos determinados categorialmente, que, de este modo, presuponen lo que deben fundamentar: el pensamiento determinante. He aquí la razón por la cual el fronetismo ha debido disolver todo lo dado en una legalidad inmanente del pensamiento: la legalidad extralógica.

Es, por consiguiente, de un pensamiento determinante, sometido a vínculos inmanentes, no solamente lógicos, sino igualmente extralógicos, de donde el fronetismo deduce la verdad, la realidad y el valor.

No puedo abordar aquí la cuestión de saber cómo mi gnoseología resuelve ese problema relativo a la verdad y a la realidad. [3] Limitado por el espacio, sólo puedo exponer aquí algunos caracteres principales de mi doctrina de los valores, [4] que deriva de esa gnoseología.

En un examen especial, que aquí no puedo abordar, he tratado de fijar las diferencias entre las nociones de valor y de validez. Desde el punto de vista gnoseológico, afirmo que la validez es la propiedad de toda noción que expresa las condiciones internas bajo las cuales el pensamiento determinante *pone* sus objetos.

Las nociones de la lógica formal, arraigadas en los vínculos inmanentes lógicos del pensamiento, son condiciones bajo las cuales el pensamiento deter-

3) *Obra citada*, p. 1-321.
4) *Obra citada*, p. 322-429.

minante *pone* sus objetos. Por ello son válidos para todo objeto determinado por el pensamiento.

Del mismo modo, los valores están arraigados en vínculos internos del pensamiento; pero en sus vínculos *extralógicos,* es decir, psíquicos. Y así los valores representan también condiciones bajo las cuales el pensamiento determinante *pone* sus objetos, de suerte que los *valores* son también *válidos* para todo objeto determinado por el pensamiento.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre las nociones lógicas y matemáticas, por una parte, y los valores, por la otra: mientras que las nociones lógicas y matemáticas representan condiciones *formales,* los valores representan condiciones *materiales,* bajo las cuales el pensamiento determinante *pone* sus objetos. Pues los vínculos extralógicos del pensamiento representan su legalidad material.

Un pensamiento, que no tiene más que vínculos puramente formales, puede determinar una parte de la realidad empírica —la parte formal— independiente de la experiencia y, sin embargo, válidamente para ésta, es decir, de manera apriorística. Pero una tal determinación apriorística no es posible allí donde se trata del proceso de determinación de los elementos *materiales* de la realidad empírica, porque la pura materialidad, desprovista de toda forma lógica, espacial y temporal, posee un carácter irracional, experimentable subjetivamente, mas no determinable de una manera objetiva. El pensamiento que sólo tiene vínculos materiales no puede, por consiguiente, llegar a la determinación de objetos, a menos de que esté igualmente ligado por vínculos formales. Pero un pensamiento ligado por

vínculos internos formales y materiales, representa ya la experiencia. Así —contrariamente a los elementos formales de la realidad empírica —los elementos materiales, es decir, extralógicos, no son determinables más que en la experiencia misma, por consiguiente, *a posteriori*.

Como condiciones formales de la puesta de los objetos por el pensamiento determinante, las nociones lógicas y matemáticas son, por tanto, susceptibles de una determinación apriorística, independientemente de toda experiencia. Pero siendo condiciones materiales, es decir, extralógicas de la puesta de los objetos por el pensamiento determinante, los valores no son susceptibles de una determinación apriorística.

De ello resulta que, contrariamente a la lógica y a las matemáticas, la axiología no puede ser una ciencia apriorística, aun cuando su objeto sea igualmente un objeto de validez.

La legalidad extralógica, inmanente al pensamiento, no es de carácter simple. Se divide en varias especies, de las cuales una es la legalidad de los vínculos psíquicos.

En esos vínculos extralógicos-psíquicos del pensamiento, tienen su origen los valores. Por esta misma legalidad extralógica-psíquica se encuentra condicionada la forma subjetiva del pensamiento determinante. De ella deriva el carácter subjetivo de todo valor, puesto que éste proviene de la relación de todo objeto con el sujeto que, por su parte, es la forma fundamental del pensamiento determinante.

Sin embargo, la validez de los valores es una validez *para* los objetos, pues los valores son sólo las

condiciones psíquicas bajo las cuales el pensamiento determinante pone los objetos. Como tales, los valores adhieren a los objetos determinados bajo la forma de *componentes psíquicos* que provienen de los vínculos extralógicos del pensamiento determinante.

Son esos componentes psíquicos los que atribuyen valor a los objetos a los cuales adhieren, y que por su desigualdad irracional crean una desigualdad de rango entre los objetos. Esta desigualdad, que deriva exclusivamente de la relación subjetiva de los objetos, es lo que se llama desigualdad y diversidad de sus valores.[5]

Pero esta desigualdad de rango, es decir, la diversidad de los valores de los objetos, condicionada por su relación subjetiva, no existe para la ciencia, pues ésta hace, sistemáticamente, abstracción de toda relación de los objetos con el pensamiento determinante y sus vínculos subjetivo-psíquicos.

El carácter axiológico del mundo no existe tampoco para la lógica ni para la gnoseología, pues éstas, aunque tienen en cuenta la relación de los objetos determinados con el pensamiento determinante, hacen abstracción de las condiciones *psíquicas* bajo las cuales el pensamiento determina sus objetos.

En fin, el carácter axiológico de los objetos no existe tampoco para la psicología, aunque tiene en cuenta también las condiciones psíquicas bajo las cuales el pensamiento determinante pone sus objetos. Pero la psicología no se ocupa de la cuestión de saber cuáles son las particularidades de conteni-

5) *Obra citada*, p. 360.

do de los objetos que corresponden a las particularidades cualitativas de los componentes psíquicos subjetivos.

Es solamente el mundo no teórico, experimentado de una manera natural, sin hacer abstracción de ninguna relación entre el objeto y el sujeto, el que exhibe un carácter axiológico y se halla sometido a una jerarquía de valores.

El componente psíquico que, por la relación con el sujeto de todo objeto, adhiere a éste, puede ser una voluntad o una repugnancia y constituye así el valor positivo o negativo del objeto en cuestión.

Pero estos valores volitivos o actuales, de los cuales forman parte igualmente los valores de utilidad, son sometidos a una segunda apreciación por otro factor psíquico: el *deber*. Por éste —en tanto que no es un deber heterotelético— son constituídos los valores llamados *normativos*.

Hay que subrayar que, al constatar que los valores volitivos están sometidos a una segunda apreciación por un factor psíquico llamado *deber* o *norma*, constatamos solamente un hecho empírico de nuestra percepción interna, pero no proclamamos una norma. Pues lo experimentado como norma en la experiencia subjetivamente vivida, no es sino un hecho empírico para la consideración objetiva. Con todo derecho expresa Lucien Lévy-Bruhl que una ciencia no puede ser, normativa en cuanto es teórica. [6] Y Henri Poincaré tenía razón al constatar que si "las premisas de un silogismo están todas en indicativo, la conclusión tendrá que estar igualmen-

6) L. LÉVY-BRUHL: *La Morale et la Science des Mœurs*, 10ª ed., 1927, p. 14.

te en indicativo" [7] Pues si las premisas de toda filosofía son enunciados científicos que están en indicativo, las conclusiones filosóficas sólo podrán estar en indicativo. Por ello niego la posibilidad de un imperativo filosófico o de una filosofía de los valores que proclame valores. [8] Una filosofía axiológica debe pues recurrir a los valores que, en la esfera prefilosófica, son considerados como provistos de validez y limitarse a buscar sus leyes y a tratar de interpretarlos.

Comprobamos, por tanto, como hecho empírico de nuestra percepción interna, el de que los valores normativos están enraizados en el postulado psíquico de un deber, que reclama una voluntad de una cierta tendencia y reprueba toda voluntad de tendencia distinta. A mi entender, es allí donde reside el problema fundamental de toda axiología, que se puede formular de la manera siguiente:

¿Hay un principio unitario al cual se sometan esas apreciaciones normativas que deciden de la justeza de los valores actuales y de sus jerarquías? Y si ese principio existe, ¿qué enuncia?

Un examen especial hace resaltar que en el dominio de los contenidos no se puede encontrar ningún principio axiológico unitario. No hay criterio material alguno que sea común a todo obejto de idéntico valor. [9]

Por el contrario, en el dominio *formal* se pueden hallar criterios comunes que, no obstante, no se re-

7) H. POINCARÉ: *La Morale et la Science (Dernières pensées)*, París, 1913, p. 225.

8) A. STERN: *Obra citada*, p. 363-364.

(6 *Obra citada*, p. 362.

lacionan más que con las tendencias volitivas de la apreciación y solamente por mediación de éstas, con los objetos apreciados.

Teniendo en cuenta esos criterios independientes de todo contenido y tomando sólo en cuenta la relación formal entre el sujeto y el objeto de toda apreciación, se puede establecer un principio axiológico unitario. Tal principio vale igualmente para los valores normativos de todos los dominios axiológicos, es decir:

Primero: para los valores que adhieren a los conocimientos, es decir, a los valores cognoscitivos o epistemológicos.

Segundo: para los valores que adhieren a las acciones y a los sentimientos hacia el tú, o valores éticos.

Tercero: para los valores que son independientes de conocimientos, acciones y fines y se llaman estéticos.

El principio formal y unitario de los valores normativos y por ello de los valores actuales, puede formularse de la manera siguiente: un valor positivo es el atribuído a una voluntad que tiende hacia el fin de superar la oposición sujeto-objeto. Una tal voluntad es conforme a la norma experimentada en el deber. Un valor negativo es el atribuído a una voluntad que exhibe la tendencia opuesta, es decir, la tendencia hacia el fin de elevar barreras entre el sujeto y el objeto. Tal voluntad contradice la norma experimentada en el deber. La medida en la cual una voluntad se aproxima o se aleja de esos fines, decide del grado de su valor.[10]

10) *Obra citada*, p. 363.

Este principio formal de nuestra axiología resulta aplicable a las apreciaciones que se producen de hecho en los dominios éticos, epistemológicos, estéticos, religiosos, de suerte que permite deducir teóricamente los valores reconocidos como provistos de validez, independientemente de los contenidos apreciados y de sus variaciones perpetuas en la historia. Volveremos sobre esto.

Mas lo que parece dar una importancia particular a ese principio unitario axiológico, es su relación con la noción de lo *metafísico.*

En la filosofía kantiana la región metafísica está representada, en primer término, por la *cosa en sí.* Como se sabe, la cosa en sí es la idea de un ser que —al revés de las cosas empíricas —no existe sólo relativamente a un sujeto, sino absolutamente, es decir, allende la correlación sujeto-objeto. Pero, a mi entender, esta noción de la cosa en sí es lógicamente impracticable, puesto que toda *cosa* y todo *ser* no son posibles más que en la correlación sujeto-objeto. Si lo metafísico, es decir, *lo en sí,* fuera un ser o una cosa, como pretende Kant, la forma fundamental de todo ser —la correlación sujeto-objeto— sería *puesta* de nuevo, mientras que la metafísica, significa, por el contrario, la idea de un más allá de la correlación sujeto-objeto, el postulado de la eliminación de esta oposición.

Así, la noción de la *cosa en sí* o —de un modo más generalizado— la del ser en sí, implica una contradicción. Por consiguiente, el ser y la cosa se apartan del dominio metafísico.

A mi entender, la idea de un *más allá* de la correlación sujeto-objeto que, después de la eliminación

de la noción de cosa y de ser, subsiste como único contenido de la noción de lo metafísico, sólo es concebible transformando la oposición objeto-sujeto en la oposición realidad-actividad.

La forma fundamental de toda actividad es la subjetiva, mientras que la forma fundamental de toda realidad es la objetiva. La noción de metafísica o del en sí, es decir, la eliminación de la oposición objeto-sujeto, no es, por tanto, realizable más que cuando se aprehende enteramente la realidad como actividad, pues entonces, la forma fundamental de la realidad, la forma objetiva, coincide con la forma fundamental de la actividad, la forma subjetiva.

La región de la pura actividad, única en donde puede ser experimentada esta coincidencia, es la región de lo psíquico. Pero esto no significa que lo metafísico sea en lo psíquico, porque el ser no es una categoría de lo metafísico. A mi entender, lo metafísico no puede tener existencia, porque toda existencia pone la correlación sujeto-objeto, y la eliminación de aquella correlación es justamente el postulado de la noción de lo metafísico.

Puesto que la eliminación de la oposición sujeto-objeto, mediante la percepción de la realidad objetiva como actividad subjetiva, no puede ocurrir en la esfera del ser, sino sólo en la del sentimiento actual, lo metafísico pasa de la esfera de la *sustancialidad* a la de la *actualidad*.

El fronetismo demuestra, de este modo, la imposibilidad de una *metafísica del ser*, pero abre, al mismo tiempo, la puerta a una *metafísica de los valores*.

Es, por consiguiente, la idea de descartar la oposición objeto-sujeto, por la percepción de la realidad objetiva, como actividad subjetiva, la que, después de la eliminación de las nociones de cosa y ser constituye el único contenido de la noción de metafísica. [11]

Se reconoce inmediatamente que esa noción de lo metafísico, que acabo de establecer, coincide con el principio axiológico que he expuesto precedentemente. Pues ese principio formal de nuestra axiología había sido enunciado así:

Un valor positivo es el que se atribuye a una voluntad que tiende hacia el fin de eliminar la oposición sujeto-objeto... Un valor negativo es el que se atribuye a una voluntad que exhibe una tendencia inversa, es decir, la tendencia hacia el fin de elevar barreras entre el sujeto y el objeto. La medida en la cual una voluntad se acerca o se aleja de esos fines, decide del grado de su valor normativo.

Puesto que esta idea de eliminar la oposición sujeto-objeto forma, al mismo tiempo, el contenido de la noción de lo metafísico y de la norma axiológica, el valor adquiere el sentido de indicar la relación de toda voluntad actual o potencial con la idea de lo metafísico. Y cuando la medida en la cual una voluntad se acerca o se aleja del fin de eliminar la oposición sujeto-objeto, decide del grado de su valor normativo, decide también de la medida según la cual esa voluntad se acerca o se aleja de la idea de lo metafísico. Pues, como se acaba de demostrar, la idea de superar la oposición sujeto-objeto es, al

11) *Obra citada*, p. 367.

mismo tiempo, el contenido de la noción de lo metafísico y de la norma axiológica.

Así, según el fronetismo, el valor deviene, en cierto modo, un indicador que, en sus diversos grados, —los grados de valor— señala las relaciones de toda voluntad con la idea de lo metafísico, siendo la idea de superar totalmente la oposición sujeto-objeto.

Así, la esencia y la jerarquía de los valores se explican por las diferencias de las relaciones más o menos íntimas de cada voluntad con la idea de lo metafísico, es decir, por las diferencias de aproximación de cada voluntad al fin de superar la oposición sujeto-objeto. El valor supremo sería, por consiguiente, realizado en todos los dominios axiológicos cuando la oposición sujeto-objeto fuera completamente superada, es decir, por la realización de la idea de lo metafísico.

Sin querer prejuzgar tal posibilidad concreta, se puede decir que la idea de lo metafísico, definida a nuestro modo, representa la medida de todo valor, de toda apreciación, y nos permite hablar de una "metafísica de los valores".

En mi libro ya mencionado he podido demostrar con un gran número de ejemplos que todo valor epistemológico, ético, estético, religioso y erótico se deduce de esta voluntad de eliminar la oposición sujeto-objeto, que al mismo tiempo representa la idea de lo metafísico.

Voy a exponer aquí algunos ejemplos de esta metafísica de los valores, que —como acabamos de demostrar— no es una metafísica ontológica y substancial, sino únicamente una metafísica actual. Su verdad depende de su aplicabilidad a los hechos em-

píricos de la conciencia de los valores. Es esta aplicabilidad la que quiero probar ahora.

Comencemos por los valores cognoscitivos. Su fundamento axiológico es la voluntad de conocer. Ella representa el polo subjetivo de todo conocimiento y su fin es el de aprehender el objeto, de penetrarlo, de despojarlo de su carácter extraño y de su exterioridad, es decir, de atraer los objetos a la esfera subjetiva.

Por el conocimiento, por la verdadera comprensión del objeto, el sujeto trata, por consiguiente, de atenuar su oposición hacia el objeto y de eliminar finalmente toda barrera que le separe de éste; ello no significa otra cosa que su finalidad de eliminar la oposición sujeto-objeto. El fin supremo de la voluntad de conocer es, por tanto, la realización de la coincidencia completa del pensamiento subjetivo y del ser objetivo, lo que equivaldría a la total eliminación de la correlación sujeto-objeto por la vía del conocimiento.

El conocimiento perfecto —dice Aristóteles— sería la unificación con el objeto conocido y equivaldría a la completa eliminación de la correlación sujeto-objeto.

Según nuestro principio axiológico, el valor positivo de la voluntad de conocer se deduce, por consiguiente, de su tendencia a superar la oposición entre el sujeto y el objeto, y el grado de valor cognoscitivo de todo conocimiento se determina por el grado de aproximación a ese fin.[12]

Igualmente explica nuestro principio el valor ne-

12) *Obra citada*, p. 371.

gativo de todo anticientificismo, pues éste tiende a elevar barreras entre el sujeto y el objeto. En consecuencia, la ignorancia que resulta de esta tendencia representa, en el dominio epistemológico, el valor negativo por excelencia.

De igual manera el valor negativo del error se deduce netamente de nuestro principio axiológico, puesto que el error es un obstáculo para la realización del fin de eliminar las barreras entre el sujeto y el objeto y anonadar así esta oposición fundamental.

Me falta —entre paréntesis— insistir en que, de acuerdo con el fronetismo, la verdad no es una cualidad de valor como la belleza o la bondad, sino solamente una cierta relación gnoseológica que puede convertirse en soporte de un valor cognoscitivo más o menos elevado.[13] Tal relación exhibe el carácter esencial de todo valor: la propiedad de ser graduado, es decir, de ser susceptible de aumento y de disminución. El hecho de que la verdad esté desprovista de esta propiedad, típica de todo valor, revela que la misma no es un carácter o una cualidad de valor. Una acción puede ser buena, mejor o la mejor; una imagen puede ser bella, más bella o la más bella. Pero es imposible que un juicio sea más verdadero que otro o que sea el más verdadero. Sin duda que se puede atribuir a una verdad un valor cognoscitivo (epistemológico) más elevado que a otro, pero entonces es el valor cognoscitivo el que tiene el carácter de valor y no la verdad.

A mi entender, el valor cognoscitivo es sólo un

13) *Obra citada*, p. 140-143, 344-347.

momento consecutivo y no constitutivo de la verdad. Igualmente, desde el punto de vista lógico, el paralelismo entre la verdad, de una parte, y el bien y la belleza, de otra —Windelband y Rickert habían ensayado establecerlo—, no me parece posible porque la verdad es una propiedad de los juicios, mientras que la bondad y la belleza son propiedades de contenidos de juicios. Cada juicio que exprese una relación de bondad o de belleza presupone la verdad, pero ningún juicio que enuncia una relación de verdad presupone la bondad o la belleza. Se trata, por consiguiente, de categorías totalmente distintas.

La verdad *tiene* valor —como lo tienen la vida y la virtud—, pero *no es* un valor.

La naturaleza gnoseológica de la verdad, independiente de la axiología, no puede ser expuesta aquí. Aparece en otra parte.[14]

Hemos constatado que, en concordancia con nuestro principio axiológico universal, el valor cognoscitivo de todo conocimiento se determina por el grado de su aproximación al fin de superar la oposición sujeto-objeto. Pero como ese fin coincide con la idea de lo metafísico síguese de aquí que el valor cognoscitivo supremo sólo podría atribuirse a un conocimiento que alcance el fin de superar la oposición sujeto-objeto, es decir, a un conocimiento metafísico. De hecho, en todo tiempo, el valor cognoscitivo supremo fué atribuído a la idea de un conocimiento metafísico.

Por éste se ha entendido siempre un conocimiento

14) *Obra citada*, p. 151-300.

que realiza la coincidencia entre el pensamiento subjetivo y el ser objetivo, lo que equivaldría a la completa eliminación de la correlación sujeto-objeto.

Pero, a mi entender, la idea de un conocimiento metafísico no es realizable, lo que significa que el conocimiento no es capaz de realizar la idea del valor cognoscitivo supremo. La razón de ello es que por principio el proceder del conocimiento contradice su finalidad. Mientras que el fin del conocimiento es la eliminación de la oposición sujeto-objeto, por la subjetivación del ser objetivo, el proceder del conocimiento provoca, por el contrario, la profundización de esa oposición por la objetivación de los contenidos subjetivos. Pues para despojar los objetos de su carácter extraño la ciencia se halla obligada a determinar todas las relaciones mutuas de los objetos. Y eso requiere el aislamiento de esas relaciones mutuas de los objetos por una abstracción completa de sus relaciones con el sujeto. Es por esta razón que la ciencia llega a una objetivación, progresivamente acentuada, de todos sus contenidos y, en consecuencia, a la profundización de la oposición entre el objeto y el sujeto. Y puesto que el fin de la metafísica y de toda voluntad cognoscitiva es superar la oposición sujeto-objeto, que es profundizada de nuevo por la ciencia, resulta que, por principio, ni la idea metafísica ni el valor cognoscitivo supremo son realizables por vía del conocimiento científico.

La ciencia trata de encontrar relaciones de causalidad entre los objetos. Constata sucesiones incontrovertibles y establece, de esta suerte, una causalidad de sucesión y de contigüidad. Pero el verda-

dero fin del conocimiento es descubrir una actividad detrás de la realidad, es decir, descubrir una coherencia interna de las series de contigüidad y de sucesión por fuerzas creadoras.

Esto significa que detrás de la causalidad de sucesión y de contigüidad el conocimiento trata de descubrir una causalidad dinámico-creadora. Pero el momento esencial de esta "causalidad dinámico-creadora", la actividad, no es encontrable en la esfera objetiva, donde la ciencia la busca, pero sólo puede experimentarse en la esfera subjetiva, pues la actividad es de carácter puramente subjetivo; es —por así decirlo— el arquetipo de toda subjetividad. El postulado de una causalidad dinámico-creadora, es decir, el postulado de la posibilidad de aprehender la realidad como actividad, equivale, por consiguiente, al postulado de la posibilidad de aprehender el objeto como sujeto y de eliminar así su oposición. Pues en la aprehensión de la *realidad* como *actividad,* la forma fundamental de la realidad —la forma objetiva— coincide con la forma fundamental de la actividad —la forma subjetiva.

La idea de la causalidad dinámico-creadora significa la finalidad del conocimiento de concebir la realidad objetiva como actividad subjetiva. Pero esto equivale a la finalidad de la subjetivación del ser objetivo, mientras que la ciencia llega a una objetivación de los contenidos subjetivos. En la objetivación de sus contenidos, la ciencia se aleja progresivamente de la esfera en donde sólo la actividad es aprehensible, es decir, de la esfera subjetiva. De donde resulta que la causalidad dinámica creadora no puede ser descubierta por la ciencia.

El medio para concebir la realidad objetiva como actividad subjetiva es la intropatía. El término es empleado por Flournoy para traducir el de *Einfühlung,* de que se vale la psicología alemana para designar el proceso de la proyección de los propios sentimientos en otro ser, animado o no, con el cual se identifica.

Pero la intropatía no es ya el instrumento de la ciencia, sino el específico del arte. Creo, por tanto, que la causalidad dinámico-creadora indica el punto en que la ciencia debe ser reemplazada por el arte.[15] En la persecución de su finalidad metafísica de superar la oposición sujeto-objeto, la voluntad trasciende por consiguiente el dominio de los valores cognoscitivos y crea el de los valores estéticos.

Este dominio se comprueba igualmente como un caso especial deducible de nuestro principio axiológico, unitario y formal. Según ese principio, se atribuye un valor positivo a una voluntad que tiende hacia el fin de superar la oposición sujeto-objeto. La intropatía, que se manifiesta en la creación y en el goce artísticos, representa una voluntad que tiende al fin de superar la oposición sujeto-objeto, es decir, a eliminar las barreras entre el sujeto y el objeto.

Es por esta razón por la que la creación y el goce artísticos tienen un valor positivo. Y este valor positivo de la intropatía artística y de sus objetos es tanto mayor cuanto mejor logra aprehender la realidad objetiva como actividad subjetiva y aproximarse así a la finalidad de eliminar enteramente la

[15] *Obra citada,* p. 378.

oposición sujeto-objeto, es decir, al fin de la idea metafísica, que es la medida de todo valor.

Por la medida de ese acercamiento se determinan los grados de los valores estéticos y su jerarquía.

Como *bellas* podemos considerar aquellas obras del arte o de la naturaleza que, con una marcada intensidad, provocan la voluntad de superar las barreras entre el objeto y el sujeto e invitan así a la intropatía. Esos objetos de valor estético positivo representan, por tanto, una realidad objetiva que, de un modo particular, es concebible como actividad subjetiva.

Nosotros sabemos ya que la voluntad de eliminar las barreras entre el sujeto y el objeto, que en todos los dominios axiológicos condiciona los valores positivos, coincide con la idea de lo metafísico. Puesto que el valor estético positivo de los objetos deriva de su propiedad de suscitar la voluntad de eliminar las barreras entre el sujeto y el objeto, los objetos artísticos pueden ser considerados, de cualquier modo, como vehículos hacia lo metafísico.

El mérito del gran artista consiste en la creación de objetos que, de modo particular, suscitan la voluntad de eliminar las barreras entre el sujeto y el objeto, es decir, de crear objetos que, con una intensidad particular, invitan a la intropatía y representan así una realidad objetiva, concebible como actividad subjetiva.

He aquí la esencia de la estética formal, que se deduce de nuestro principio axiológico. Trataremos más adelante de la material.

Obras de arte y de la naturaleza que no provoquen la voluntad de superar las barreras entre el

sujeto y el objeto, es decir, objetos que no inviten a la intropatía, carecerían de valor estético. Tales objetos representan, por consiguiente, una realidad objetiva que no es concebible como actividad subjetiva.

En fin, un valor estético *negativo* será el atribuído a una obra de arte o de la naturaleza que provoque una voluntad tendiente al fin de erigir barreras entre el sujeto y el objeto, es decir, una obra que provoque repugnancia respecto de la intropotía.[16]

El postulado de nuestra axiología que exige la eliminación de la oposición entre el sujeto y el objeto no puede alcanzarse más que cuando la realidad objetiva *total* es concebida como actividad subjetiva. Pero la realidad total es un objeto demasiado grande para las bellas artes. Si éstas quieren realizar este postulado, están obligadas, por tanto, a crear objetos en los cuales el contenido de la realidad, su *significación,* su *sentido,* se encierran en su forma esencial. Estas propiedades son las que condicionan la profundidad de la obra de arte.

Así, la estética material se deduce también del principio formal de nuestra doctrina de los valores, de suerte que es posible decir: el valor estético supremo puede atribuirse a la obra de arte que une a la significación mayor de contenido la más grande profundidad abierta por ella a la intropatía. Pues en este caso la obra de arte permite la mayor aproximación a la finalidad de concebir la realidad objetiva total como actividad subjetiva. Y ello equivale a la mayor aproximación al postulado axiológico y

16) *Obra citada,* p. 379.

metafísico de eliminar enteramente la oposición sujeto-objeto. Por la medida de esa aproximación se determina la jerarquía de todo soporte de valor estético.[17]

No puedo abordar aquí las consecuencias que derivan de tal hecho para las diversas tendencias que se exhiben en las bellas artes, como el naturalismo, el realismo, el simbolismo, el impresionismo, el cubismo estático y dinámico.

He tratado esas cuestiones en mi libro ya citado y allí se hallan también las aplicaciones de mi principio axiológico a los diversos dominios estéticos. Me limito a mencionar aquí a la música, que abre un sendero a la intropatía en toda entidad y aumenta la profundidad de la intropatía posible, disolviendo partes de la realidad objetiva —por ejemplo, dramas, poemas— en actividad subjetiva.

La música abre así una puerta a la voluntad de eliminar las barreras entre el objeto y el sujeto, lo cual —según nuestro principio axiológico— explica su valor estético y su significación metafísica.

Luego de haber mostrado la aplicabilidad del principio formal y unitario de mi axiología a los dominios de los valores cognoscitivos y estéticos, quédame por exponer cómo se deducen de ese mismo principio los valores éticos.

Estos son los que adhieren a las relaciones entre el yo y el tú. Tales relaciones son las acciones y las tendencias. El análisis gnoseológico de esas dos especies de relaciones está expuesto en mi libro sobre la verdad y la realidad, pero me encuentro obligado a pasarlo por alto.[18]

17) *Obra citada*, p. 394.
18) *Obra citada*, p. 400-403.

Se sabe que, según mi principio axiológico, del cual ya he deducido los valores cognoscitivos y estéticos, un valor positivo se atribuye a la voluntad que tiende al fin de superar la oposición sujeto-objeto. Y un valor negativo es el que se atribuye a la voluntad que exhibe una tendencia opuesta, es decir, la tendencia hacia el fin de erigir barreras entre el sujeto y el objeto. La medida en la cual una voluntad se acerca o se aleja de tales fines decide del grado de su valor normativo.

Trasladado al dominio ético, ese principio general hace resaltar que el valor ético positivo debe ser atribuído a la voluntad que tiende hacia el fin de superar la oposición entre el yo y el tú, pues es esta oposición la que, desde el punto de vista gnoseológico equivale a la oposición sujeto-objeto. Un valor ético negativo es, por consiguiente, el atribuído a la voluntad que tiene la tendencia inversa, es decir, la de erigir barreras entre el yo subjetivo y el tú objetivo.

Así, el contenido de la norma ética coincide también con la idea metafísica de superar la oposición sujeto-objeto, de donde resalta la significación metafísica de la voluntad ética. Y es la medida según la cual una voluntad ética se aproxima al fin de eliminar la oposición sujeto-objeto, respecto del tú, la que decide del grado de su valor ético.

Como la voluntad cognoscitiva y la voluntad estética, la ética tampoco puede acercarse a su finalidad metafísica de eliminar la oposición sujeto-objeto más que por la aprehensión de la realidad objetiva como actividad subjetiva. Y el modo de realizarlo es la *intropatía en el tú.*

Un valor ético positivo sería, pues, el atribuído a las acciones y a los sentimientos respecto del tú, que se fundan sobre la intropatía en el tú y que, de esta manera, hacen desaparecer la diferencia entre el sujeto y el objeto, es decir, entre el yo y el tú. Y la jerarquía axiológica de las acciones y de los sentimientos éticos es determinada por la intensidad de la intropatía en el tú, que constituye la base de la actitud ética.[19]

Así, el valor ético positivo del altruísmo, de la compasión, de la generosidad, de la caridad, del sacrificio, del amor en todas sus variedades, se deduce netamente de nuestro principio axiológico, pues todas esas actitudes están basadas en la intropatía en el tú, de suerte que la voluntad motivadora del altruísmo, de la compasión, de la caridad, del amor, manifiesta la tendencia a eliminar las barreras entre el sujeto y el objeto. El que se sacrifica por otro ha eliminado enteramente la diferencia entre el yo y el tú, ha derribado toda barrera interpuesta entre el sujeto y el objeto.

Por el contrario, el valor negativo del egoísmo, de la dureza, de la crueldad, de la sed de venganza, de la envidia, del odio y de toda acción fundada en estos sentimientos, como el dolo o el asesinato, derivan de una carencia de intropatía en el tú y de una voluntad que tiene la tendencia de erigir barreras entre el yo y el tú, entre el sujeto y el objeto.

En esas actitudes el tú no es aprehendido como actividad subjetiva, como el yo, sino sólo como realidad objetiva, totalmente distinta del yo.

19) *Obra citada*, p. 404.

Creo, así, haber probado que, en analogía con los valores cognoscitivos y estéticos, los éticos también se muestran deducibles de mi principio axiológico formal y unitario.

La voluntad de erigir barreras entre el sujeto y el objeto se manifiesta del modo más neto en el odio, que representa así el valor ético negativo por excelencia. Por el contrario, la voluntad de superar la oposición sujeto-objeto, de eliminar toda barrera entre el sujeto y el objeto, se manifiesta de la manera más neta en el amor, de suerte que éste representa el valor ético positivo por excelencia.

Pero la significación axiológica del amor no se agota en su carácter ético, pues el amor es también la base de los valores estéticos. El amor representa el punto de contacto en donde se tocan la ética y la estética, la moral y las artes. Pues éstas son, de algún modo, la forma afectiva e intropática de aprehensión de lo que, interiormente, mueve a los hombres y las cosas.

Al suprimir de una manera extática los límites gnoseológicos que separan el sujeto del objeto, la creación y el goce artísticos efectúan una identificación con el carácter, el destino, la entidad formados. Al concebir la realidad objetiva como actividad subjetiva, el arte se acerca así a la idea metafísica de eliminar la oposición sujeto-objeto, y es el amor el que le franquea el paso.

Es el amor también el que, por la intropatía, concibe la realidad objetiva como actividad subjetiva y llega así a aprehender la causalidad dinámico-creadora, buscada por el conocimiento. Así el amor se revela como la continuación del conocimiento en

la persecución del fin axiológico y metafísico de superar la oposición sujeto-objeto.

Hay, pues, un punto en donde el conocimiento debe transformarse en amor, que comprende los dominios estéticos y éticos. Es el camino elegido por Fausto.

El amor entre los sexos comprende valores estéticos y éticos. Es la intensidad intropática de ese amor la que le permite acercarse al fin de eliminar completamente las barreras entre el sujeto y el objeto, de una manera inaccesible a toda otra actitud.

De donde resulta el valor eminente del amor entre los sexos y la significación metafísica que en el presentimiento humano le es atribuído en general. Pues el fin del amor de eliminar toda barrera entre el sujeto y el objeto es el contenido de la idea metafísica y de la norma axiológica a la vez.

Sin embargo, el amor entre los sexos no representa el valor ético supremo, pues aquí el desarrollo de los valores éticos se halla limitado por condiciones estéticas. El postulado axiológico y metafísico de eliminar completamente la oposición sujeto-objeto por el hecho de aprehender intropáticamente la realidad objetiva *total* como actividad subjetiva no es realizable por la ética más que por un amor intropático que comprenda la totalidad del mundo, concebido, de algún modo, como un tú universal.

Es San Francisco de Asís quien, por su amor cósmico, realiza el valor ético supremo. Fué el genio de la bondad.

La religiosidad, igualmente, es apreciada como valor positivo y ese hecho puede deducirse también de nuestro principio axiológico. Pues la religiosi-

dad es también la expresión de una voluntad superadora de la oposición sujeto-objeto y sus instrumentos son la intropatía y el amor.

En el caso del panteísmo, la voluntad de eliminar las barreras entre el sujeto y el objeto se relaciona con la totalidad del ser, que, por un amor intropático está concebido como un tú universal que se llama Dios. En el caso del monoteísmo ese amor se expresa en la intropatía en un tú imaginado o pensado, al que también se denomina Dios.

La voluntad de superar la oposición sujeto-objeto y de concebir la realidad objetiva como actividad subjetiva, se manifiesta, por consiguiente, de una manera análoga en la ciencia, en las bellas artes, en la moral, en la religión y en el amor humano, como principio común, que funda todo valor. Y puesto que esa misma voluntad de eliminar la oposición entre el sujeto y el objeto se revela a la vez como contenido de la idea metafísica y de la norma axiológica, la ciencia, el arte, la moral, la religión y el amor humano aparecen como distintas vías que llevan a un fin común, el fin metafísico, y como expresiones diversas de la voluntad axiológica.[20]

Hemos reconocido que la voluntad de superar la oposición sujeto-objeto, es decir, la voluntad hacia lo metafísico que condiciona los valores cognoscitivos, estéticos, éticos, eróticos y religiosos, se aproxima máximamente a su fin por la vía del amor intropático, pues éste aprehende la realidad objetiva como actividad subjetiva y realiza así la idea de la causalidad dinámico-creadora, buscada por todo

20) *Obra citada*, p. 420.

conocimiento. Al concebir la realidad como actividad, la forma fundamental de aquélla —la forma objetiva— coincide con la forma fundamental de la actividad —la subjetiva—, de suerte que el amor intropático es susceptible de realizar la idea metafísica de eliminar completamente la oposición entre el sujeto y el objeto, idea que, al mismo tiempo, forma el contenido de toda norma axiológica. De esta manera se llega a una concepción axiológica del mundo de carácter *erótico-metafísico*.

Pero esta metafísica sólo es actual, ¡no afirma el ser sustancial o esencial de los valores! Designa sólo la relación que engendra los valores: la voluntad de superar la oposición sujeto-objeto, sea por la vía científica, sea por la de las bellas artes o por la de la moral, la religión o el amor humano. Es ese fin volicional y normativo el que, eliminada toda metafísica del ser, representa el único contenido de la noción de lo metafísico que tiene sentido.

No es preciso añadir que nuestro principio axiológico es puramente formal, es decir, que su validez no depende de contenidos particulares y de las modificaciones temporales de éstos.

En el curso de la Historia, lo que cambia constantemente son los contenidos hacia los cuales se dirige la voluntad de superar la oposición sujeto-objeto o la de erigir barreras entre el sujeto y el objeto. Pero el hecho de que la voluntad orientada hacia el fin de superar la mencionada oposición atribuya a su contenido un valor positivo, mientras que la de erigir barreras entre el sujeto y el objeto atribuye a su contenido un valor negativo, perma-

nece inmutable y no es afectado por el cambio de los contenidos que se aprecian.

De donde resulta que sólo los soportes de los valores cognoscitivos estéticos, éticos, religiosos, dependen de condiciones históricas, etnológicas, etcétera, y no el principio de esos valores, establecido por nuestra filosofía.

El cambio de los soportes de los valores estéticos, cognoscitivos, éticos, religiosos y sexuales revela la inestabilidad axiológica de nuestro mundo. El objeto que, ya una vez, fué soporte de valores, porque suscitaba la voluntad de superar la oposición sujeto-objeto, ha perdido esta propiedad y no invita más a la intropatía, apareciendo ahora como exhausto, como no-valor.

Para una voluntad que, con todas sus fuerzas, se encamina hacia el fin de eliminar la oposición sujeto-objeto, es decir, para una gran fuerza intropática, el mundo será más rico en valores que para una voluntad apática. El mundo es soporte de ricos valores, en tanto que uno sea capaz de penetrar con bastante profundidad hasta ellos y trate de aprehender una gran parte del contenido de la realidad objetiva como actividad subjetiva. Donde la voluntad no tiene la tendencia hacia el fin de superar la oposición sujeto-objeto y uno se limita a un contacto superficial con las cosas, y no hay ni voluntad ni fuerza para profundizar la intropatía, a fin de captar la realidad objetiva como actividad subjetiva, entonces el mundo de los valores será pobre.

Naturalmente que los objetos difieren en sus contenidos y en sus significaciones, de suerte que la extensión del dominio de la realidad que abren a la in-

tropatía, difiere también. Mientras mayores sean el contenido y la significación de un objeto, más lentamente se agotará su valor, pues siempre será posible hallarle nuevos estratos de la realidad objetiva que se abren al conocimiento intropático como actividad subjetiva. La estabilidad axiológica de tales objetos es, por consiguiente, muy grande y son, sobre todo, los valores estéticos, cognoscitivos y éticos de la antigüedad los que pueden servir de ejemplo de una inmutabilidad casi eterna.

Así, la duración de los valores representa una medida axiológica simultánea para el objeto apreciado y el sujeto apreciante.[21]

Pero aun frente a la mayor significación objetiva, a la mayor intropatía subjetiva y a la voluntad más intensa de superar la oposición sujeto-objeto, el secreto de actividad de la realidad objetiva será agotado un día y dicha realidad quedará desprovista de valor.

Es, por tanto, el perpetuo renovamiento de la realidad, provocado por la acción humana, lo que impide el empobrecimiento del mundo de los valores.

Es aquí donde reside la importancia eminente de la evolución, del progreso, de la innovación; pues estos factores son los que continuamente confieren nuevos contenidos a la voluntad y al deber e impiden así la inercia axiológica del mundo. Pues del mismo modo que la inercia térmica significa el nivelamiento físico, la inercia axiológica significaría el nivelamiento psíquico.

21) *Obra citada*, p. 428.

Pero también el valor negativo de una evolución demasiado precipitada, es decir, del ideal de los *records* de velocidad, se explica así. Pues tal evolución de un mundo mecanizado no tiene tiempo más que para la producción de cosas de contenido y de significación mezquinos y no nos dota del ocio que nos permite penetrar en ellas de una manera intropática. La voluntad de superar la oposición sujeto-objeto, única que proporciona relaciones metafísicas y condiciona los valores normativos, se advierte, en este caso, sin asideros. Y el mundo se coagula en la esfera de lo físico.

Como la ideología de la velocidad, que amenaza a nuestra época, no da a la voluntad de superar la oposición sujeto-objeto la materia que ha menester, tal ideología conduce al empobrecimiento axiológico y al empobrecimiento del mundo en su totalidad.

Pues, ¿cómo sería posible la riqueza sin el valor?

INDICE

		Págs.
PRÓLOGO A LA VERSIÓN FRANCESA		7
PRÓLOGO A LA VERSIÓN CASTELLANA		11
INTRODUCCIÓN		17
Cap.	I.—El psicologismo de los valores: *Ricardo Müller Freienfels*	27
,,	II.—La fenomenología personalista de los valores: *Max* Scheler	49
,,	III.—La fenomenología no personalista de los valores: *Nicolás Hartmann*	77
,,	IV.—La ciencia fundamental de los valores: *Johanes Herich Heyde*	105
,,	V.—La filosofía de los valores fundada en la termodinámica: *Guillermo Ostwald*	123
,,	VI.—La sociología de los valores: *Alfredo Vierkandt*	145
,,	VII.—El personalismo de los valores: *William Stern*	155
,,	VIII.—La axiomática de los valores: *Teodoro Lessing*	171
,,	IX.—La filosofía fronetista de los valores: *Alfredo Stern*	181

Unicos distribuidores:

Unión Distribuidora de Ediciones, S. de R. L.

Av. Hidalgo, 11 - Apartado 2915

MEXICO, D. F.

ALFREDO
STERN

2367

La Filosofía de los Valores